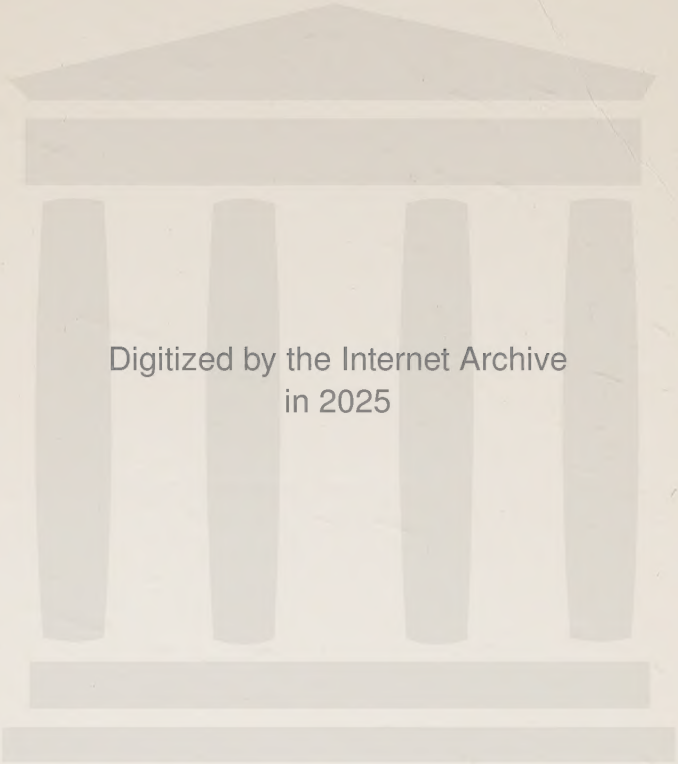
GESCHICHTE DES ALTEN TESTAMENTS

VON

DR. AEMILIAN SCHOEPFER

✝


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/geschichtedesalt0000drae

Prod. California
Prof. Ped. Test.

GESCHICHTE DES ALTEN TESTAMENTS

GESCHICHTE DES ALTEN TESTAMENTS

Sch. 62

GESCHICHTE DES ALTEN TESTAMENTS

mit besonderer Rücksicht
auf das Verhältnis von Bibel
und Wissenschaft

✦

Von
DR. AEMILIAN SCHOEPFER
Päpstlicher Hausprälat

ALMA COLLEGE
221.9
LIBRARY
Sch.b2
Alma, California

6. Auflage

VERLAGSANSTALT TYROLIA A.G.
INNSBRUCK-WIEN-MÜNCHEN

13529

Nihil
obstat, quin opus
„Schoepfer, Geschichte des
Alten Testaments“ iterum imprimatur
Oeniponte d. d. 18. Juli 1923
J. Linder S. J.
Censor ex
offo

N. 4262
Imprimatur
Apostol. Administratur
Innsbruck, den 8. August 1923
Urban Draxl
Provikar

Copyright by Verlagsanstalt Tyrolia A.G.
Innsbruck. Alle Rechte, besonders das der
Übersetzung, vorbehalten

Vorwort zur 6. Auflage

Diese „Geschichte des Alten Testaments" war bei ihrem ersten Erscheinen „zunächst für die Kandidaten des Priestertums berechnet, die in das Verständnis des Alten Bundes einzuführen sind". Von diesem Gesichtspunkt geleitet, war ich vor allem bestrebt, „die göttliche Pragmatik aufzudecken, welche dem Gang der Ereignisse des Alten Testaments zugrunde lag und so den Weg zu Christus und seinem Erlösungswerk vorbereitet und geebnet hat". Dieser Gesichtspunkt brachte es von selbst mit sich, daß der Prophetismus und die wichtigsten messianischen Prophetien besonders eingehend behandelt wurden; denn „quotquot promissiones Dei sunt, in illo est" (II Cor 1, 20). „Ein Prophet, und zwar, wie der hl Augustin (contra Faustum XXII 14) recht schön bemerkt, ein großer Prophet und der Prophet eines Großen war das israelitische Volk selber — durch den typischen Charakter seines Gesetzes und seiner Geschichte, weshalb auch der Typik des Alten Testaments besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde." — Ist schon an sich die Kenntnis des unlösbaren Zusammenhanges zwischen Altem und Neuem Testament zum tieferen Verständnis des letzteren unerläßlich, die Klarstellung und Betonung dieses Zusammenhanges ist heute wichtiger als je, wo weite Kreise in ihrem Kampf gegen das moderne Judentum dasselbe mit dem Alten Testament verwechseln und in tief bedauerlicher Verblendung dem Christentum dadurch zu helfen vermeinen, daß sie es von seiner geschichtlichen Grundlage loslösen, ohne die es nie und nimmer richtig verstanden und gewürdigt werden kann. Schon aus diesem Grund dürfte diese „Geschichte des Alten Testaments" nicht bloß für den Klerus, sondern auch für die katholische Laienintelligenz von Nutzen sein.

Dasselbe gilt wohl nicht minder von der anderen Eigenart des Werkes, die schon im Titel durch die Worte „mit be-

sonderer Rückischt auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft" angezeigt ist. Mit voller Absicht habe ich von Anfang an dem Verhältnis von Bibel und Wissenschaft bedeutend mehr Aufmerksamkeit gewidmet als es in ähnlichen Werken früher üblich war. Hatte ich dabei anfangs ganz besonders das Verhältnis der Bibel zur Naturwissenschaft im Auge, was zu einer breiteren Darstellung der biblischen Urgeschichte geführt hat, so bin ich bei der wiederholten Neubearbeitung des Buches Schritt für Schritt dazugekommen, auch die einschlägigen Fragen der Geschichtswissenschaft eingehender zu behandeln; insbesondere in dieser Neuauflage nehmen die profangeschichtlichen und chronologischen Probleme einen viel breiteren Raum als früher ein. Nachdem gerade die in Rede stehende Eigenart dem Buche schon von Anfang an viele Freunde gewonnen hat, darf ich bei der jetzigen Ausgestaltung wohl annehmen, daß es nicht bloß den Bedürfnissen des theologischen Unterrichts entgegenkommt, sondern auch der katholischen Laienintelligenz im heutigen Kampf gegen den Glauben, der sich ganz besonders auf dieses Gebiet geworfen hat, ein willkommenes Hilfsmittel bei Verteidigung der geoffenbarten Wahrheit sein wird.

Über meine „freiere Auffassung", die ich in meiner vergriffenen Schrift „Bibel und Wissenschaft, Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der Urgeschichte" gegen seinerzeitige Angriffe, wie ich annehmen darf, wohl auf der ganzen Linie siegreich verteidigt habe, brauche ich heute wohl nichts mehr zu sagen. Durch die Entwicklung, die „die biblische Frage" in den letzten Jahrzehnten genommen hat, bin ich dazu gekommen, ohne an meinem Standpunkt irgend etwas zu ändern, unter die Vertreter der konservativen Exegese gezählt zu werden, was ich wohl dahin deuten darf, daß ich von Anfang an die richtige Mitte eingehalten habe. Inzwischen hat auch Papst Benedikt XV in seiner Enzyklika „Spiritus Paraclitus" zur „biblischen Frage der Gegenwart" im allgemeinen und zu mehreren Streitpunkten insbesonders autoritative Stellung genommen, worüber ich im § 2 („Bibel und Wissenschaft") eingehend berichte.

Gegenüber den früheren Auflagen weist die gegenwärtige, wie zum Teil schon aus dem Gesagten erhellt, bedeutende Veränderungen auf. Es wird gewiß allgemein begrüßt, daß ich nach der Einleitung einen eigenen Abschnitt:

„Schauplatz der hl Geschichte. Land und Leute" (§§ 2—7, S 26—81) eingeschaltet habe. Die Darstellung der Pentateuchkritik habe ich in drei Paragraphe (31—33) zerlegt. Indem ich so die religionsgeschichtliche Grundlage und die geschichtliche Entstehung des Gesetzes, sowie die Entstehung des Pentateuchs als Schriftwerk, getrennt behandelte, erscheint die ganze Darstellung viel übersichtlicher als ehedem. Dabei habe ich den neuesten Stand der Pentateuchfrage, soviel es im engen Rahmen möglich war, dargelegt. Auch der Paragraph über Isaias ist in zwei Paragraphe zerlegt, die Darstellung seiner sowie der Reden anderer Propheten wurde, wo sie mir einen zu breiten Raum einzunehmen schien, gekürzt. Auch sonst habe ich sowohl inhaltlich, als in der Form hin und hin verbessernde Hand angelegt, über neuaufgetauchte Fragen, auch durch eingestreute Exkurse, orientiert, der Darstellung mehr Übersichtlichkeit gegeben, zu diesem Zweck auch manche Umstellung und Neugruppierung vorgenommen, bei einigen Fragen die darauf bezüglichen Dekrete der Römischen Bibelkommission eigens besprochen. Dadurch hat das Buch einen größeren Umfang erhalten, was der Leser wegen des gebotenen Vorteiles gewiß gerne in Kauf nehmen wird.

Die neuere Literatur habe ich nach Möglichkeit gewissenhaft benützt; insoweit sie sich auf einzelne Paragraphe bezieht, habe ich sie mit der notwendigen Auswahl immer an der Spitze der Paragraphe angeführt. Das Werk Kuglers SJ „Von Moses bis Paulus" konnte ich nur mehr für den zweiten Halbband verwenden, dort habe ich aber von seinem wertvollen Inhalt recht ausgiebig Gebrauch gemacht.

Nach dem Vorgang anderer Schriftsteller habe ich viel mehr als früher Abkürzungen verwendet, jedoch ohne das Verständnis des Textes dadurch leiden zu lassen. Wenn ich dabei, besonders in der Zitationsweise, und auch bei Wiedergabe von Namen nicht immer konsequent geblieben bin, möge man es den Umständen nachsehen, unter denen diese Auflage zustande gekommen ist. Auf die Ausstattung des Buches wurde größte Sorgfalt verlegt; die Korrektur hat der hochw. Herr Anton Raich, Stadtpfarrkooperator von Dreiheiligen-Innsbruck, mit dankenswerter Genauigkeit durchgeführt. — Dem Wunsche des Verlages entsprechend, wurde im Interesse der vielen nichtdeutschen Leser anstatt der Frakturschrift die Antiqua gewählt.

Ich darf hier wohl in Erinnerung bringen, daß der gegenwärtige Bischof Mgr. Pelt von Metz eine französische Ausgabe dieser „Geschichte des Alten Testaments" veranstaltet hat, die in mehreren Auflagen erschienen ist und zur Reform des Bibelstudiums in den theologischen Lehranstalten Frankreichs wesentlich beigetragen hat.

Bei der Herstellung dieser Neuauflage hat mir Universitätsprofessor P. Linder SJ in Innsbruck die wertvollsten Dienste geleistet. Nicht nur, daß er mir die Benützung der sehr reichhaltigen Bibliothek des dortigen Biblischen Seminars erlaubt hat; er hat mich hin und hin mit seinem Rat unterstützt, dem ich zahlreiche Verbesserungen verdanke. Ich erfülle eine angenehme Pflicht, wenn ich ihm hiefür öffentlich meinen besonderen Dank ausspreche.

Ich unterwerfe auch diese Neuauflage dem Lehramte der hl Kirche.

Innsbruck, am Feste des hl Kirchenlehrers Bonaventura.

DER VERFASSER

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort V
Abkürzungen XVI

EINLEITUNG

§ 1 Das Erlösungswerk — Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments — Geschichte des Alten Testaments 1
§ 2 Das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft 8
a) Allgemeine Grundsätze 9
b) Die biblische Frage der Gegenwart 12
c) Praktische Regeln 21

ERSTER ABSCHNITT
Der Schauplatz der heiligen Geschichte
Land und Leute

§ 3 Palästina und die Nachbarländer 26
A) Palästina 27
B) Die südlichen Nachbarländer Palästinas 36
§ 4 Das Zweiströmeland und seine Nachbarländer 39
A) Das Zweiströmeland 39
B) Die Nachbarländer des Zweistromgebietes 44
§ 5 Die Völker Vorderasiens 45
A) Die Semiten 45
B) Die nichtsemitischen Völker Vorderasiens 57
§ 6 Die Bewohner Palästinas in der vorisraelitischen Periode . . . 63
§ 7 Ägypten 69
A) Das Land 69
B) Die Bewohner Ägyptens 73

ZWEITER ABSCHNITT
Von der Erschaffung der Welt bis Abraham

§ 8 Die biblische Darstellung dieser Periode 82
§ 9 Die Erschaffung der Welt 84
A) Der Ursprung des Weltalls und das Sechstagewerk . . . 84
B) Der religiöse Gehalt des Schöpfungsberichtes 88
C) Schöpfungsbericht und Naturwissenschaft 90
a) Die Lehren der Wissenschaft 91
b) Die Erklärung des Hexaëmeron 97

§ 10 Die Stammeltern des Menschengeschlechtes 104
Bibel und Deszendenztheorie 109
§ 11 Der Sündenfall und die Verheißung des Erlösers 112
Die römische Bibelkommission über den historischen Charakter der drei ersten Genesiskapitel 118
§ 12 Von Adam bis Noe 120
§ 13 Die Sintflut 124
A) Ursache und Verlauf der Sintflut 124
B) Die Ausdehnung der Sintflut 125
§ 14 Die Nachkommen Noes 132
A) Noes Fluch und Segen 132
B) Die Völkertafel 133
C) Der Turmbau zu Babel und die Zerstreuung der Völker . 137
§ 15 Die Chronologie der Urgeschichte 140
§ 16 Die biblische Urgeschichte und die babylonisch-assyrischen Mythen 147
A) Allgemeines 148
B) Schöpfung und Sündenfall 154
a) Das babylonische Schöpfungsepos 154
b) Der erste Sündenfall 156
C) Der keilschriftliche Sintflutbericht 157

DRITTER ABSCHNITT
Von Abraham bis Moses

§ 17 Die Auserwählung Israels 162
§ 18 Abraham 168
A) Die Berufung Abrahams 168
B) Abraham und Melchisedech 171
C) Bund Gottes mit Abraham 174
D) Isaak und Ismael 180
E) Die Opferung Isaaks 183
§ 19 Isaak und seine zwei Söhne Jakob und Esau 186
A) Erstgeburtsrecht und patriarchalischer Segen 186
B) Jakobs Flucht und Heimkehr 188
§ 20 Jakob und Josef 190
A) Josef und die Einwanderung der Familie Jakobs in Ägypten 190
B) Jakobs Segen über Juda 195
§ 21 Die Bedeutung der Patriarchengeschichte 201
Die Chronologie der Patriarchengeschichte 207

VIERTER ABSCHNITT
Moses und sein Gesetz

§ 22 Die Befreiung Israels aus Ägypten 210
A) Israel in Ägypten 210
B) Die Berufung Mosis 213
C) Das Befreiungswerk 218
§ 23 Die Gesetzgebung und Bundesschließung 225
A) Vom Roten Meer zum Sinai 225
B) Gesetzgebung und Bundesschließung 227
C) Das mosaische Gesetz 229

§ 24 Die Stiftshütte 232
A) Konstruktion 232
B) Zweck und Bedeutung der Stiftshütte 235
§ 25 Das Kultuspersonal 239
A) Die Leviten 241
B) Die Priester 242
C) Der Hohepriester 244
§ 26 Die Opfer 246
A) Begriff und Einteilung 246
B) Die blutigen Opfer 251
C) Die unblutigen Opfer 256
§ 27 Die Reinigkeitsgesetze 256
A) Die levitischen Reinigungen 257
B) Die Speisegesetze 259
§ 28 Die heiligen Zeiten 260
A) Die Sabbatfeste 260
B) Die drei großen Jahresfeste 263
C) Der große Versöhnungstag 266
§ 29 Zweck und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes 268
§ 30 Vom Sinai zum Jordan 275
A) Aufenthalt in der Wüste 275
B) Der Zug nach Chanaan 276
C) Der Wahrsager Balaam 277
D) Mosis letzte Anordnungen und Tod 279
§ 31 Die Pentateuchkritik — Das System und seine religionsgeschichtliche Grundlage 284
A) Grundsätze der modernen Pentateuchkritik 285
B) Die Pentateuchkritik und der Monotheismus Israels . . . 292
§ 32 Die Pentateuchkritik und die Entstehung des mosaischen Gesetzes 296
A) Die Möglichkeit des Gesetzes 297
B) Die Tatsache des mosaischen Gesetzes 300
a) Aufstellung der Kritik 300
b) Gegenkritik 302
C) Die Entstehung des Deuteronomiums 307
D) Die Entstehung des Priesterkodex 311
E) Unhaltbare Konsequenzen der Pentateuchkritik 314
F) Die Entwicklung des mosaischen Gesetzes 316
§ 33 Die Abfassung des Pentateuchs 319
Die Gottesnamen im Pentateuch 322
Die römische Bibelkommission über den mosaischen Ursprung des Pentateuchs 325

FÜNFTER ABSCHNITT

Von der Eroberung Chanaans bis zur Teilung des Reiches

§ 34 Josue 327
A) Die Eroberung und Verteilung Chanaans 327
B) Das Buch Josue 332
§ 35 Die Periode der Richter 337
A) Politischer und religiöser Zustand Israels nach dem Tode Josues 337

B) Die biblische Darstellung der Richterperiode 343
C) Die Richter 345
§ 36 Die Einführung des Königtums 357
A) Samuel, der letzte Richter 357
B) Saul, der erste König 358
C) Saul und David 359
§ 37 König David und die Begründung des israelitischen Staatswesens 363
A) Davids politische Tätigkeit 363
B) Die Begründung des israelitischen Staates im Gang der Weltgeschichte 367
C) Davids Schuld und Sühne 369
D) Davids religiöse Tätigkeit 370
§ 38 König Salomon 375
Die Chronologie der Periode vom Auszug aus Ägypten bis zur Teilung des Reiches 381
§ 39 Jerusalem 384
A) Die Reichshauptstadt Jerusalem 384
B) Der salomonische Tempel 389
§ 40 Die Verfassung Israels 394
A) Bürgerliche Verfassung 394
B) Die Staatsgewalt in Israel 402
a) Die patriarchalische Staatsverfassung 402
b) Das Königtum 405

SECHSTER ABSCHNITT
Von der Teilung des Reiches bis zum Untergang des Reiches Juda

§ 41 Die biblische Geschichtsdarstellung der Königsperiode 410
A) Die hebräische Geschichtsschreibung 410
B) Die Bücher Samuels 413
C) Die Bücher der Könige 416
D) Die Bücher Paralipomenon 420
§ 42 Das alttestamentliche Prophetentum 423
A) Das Amt des Propheten 423
B) Die prophetische Erkenntnis 427
C) Die Mitteilung der prophetischen Erkenntnis 429
Das Prophetentum und der Rationalismus 431
§ 43 Die Verkündigung der Zukunft durch die Propheten 436
A) Die Weissagung und das prophetische Amt 436
B) Der Ideenkreis der alttestamentlichen Weissagung . . . 441
a) Israels Sünde 442
b) Die Züchtigung des sündigen Volkes 443
c) Israels Bekehrung und Babylons Sturz 445
d) Das Gericht über alle Heidenvölker 446
e) Die Wiederherstellung Israels und das messianische Reich 449
§ 44 Das geteilte Reich 455
A) Die Teilung des Reiches 455
B) Synchronistische Übersicht der Geschichte der Königreiche 457
§ 45 Das Reich Israel 464
A) Religiöser und politischer Entwicklungsgang 464

B) Die Propheten des nördlichen Reiches 470
a) Oseas 471
b) Amos 472
c) Jonas 473
§ 46 Das Reich Juda 476
A) Von der Trennung des Reiches bis zum Fall von Samaria 476
B) Das Reich Juda nach dem Fall von Samaria 481
§ 47 Die kleinen Propheten des Reiches Juda 485
a) Joel 485
b) Abdias 496
c) Michäas 487
d) Nahum 488
e) Habakuk 489
f) Sophonias 490
§ 48 Der Prophet Isaias (I) 490
Die Berufung zum prophetischen Amt 491
A) Des Buches Isaias erster Teil 495
a) Die Weissagungen von Emanuel während des syrisch-ephraimitischen Krieges 495
b) Das Gericht über die Heidenvölker 499
c) Die Vorbereitung auf die assyrische Bedrängnis mit dem ersten historischen Exkurs 502
§ 49 Der Prophet Isaias (II) 505
B) Des Buches Isaias zweiter Teil 505
a) Historische Einleitung 505
b) Thema und Gliederung des zweiten Teiles 506
c) Vollendet ist die Mühsal 511
Der Knecht Gottes 513
d) Gesühnt ist ihre Schuld 517
e) Doppeltes empfängt Jerusalem für alle seine Sündenstrafen 519
Die Einheit des Buches Isaias 521
§ 50 Israel und Juda im Rahmen der Weltpolitik 524
A) Assyrien und Israel 525
B) Das Reich Juda und der Kampf um die Weltherrschaft . . 529
a) Senacherib und Ezechias 530
b) Die Entscheidung im Kampf um die Weltherrschaft . . 534
C) Der Untergang des Reiches Juda 537
§ 51 Der Prophet Jeremias 540
A) Die Lebensgeschichte des Propheten 540
B) Das Buch Jeremias 548
§ 52 Die Chronologie der Königsgeschichte 553
A) Grundlegung 553
a) Jahresbeginn und Zählung der Regierungsjahre 554
b) Grundlagen der assyro-babylonischen Chronologie . . 556
B) Rekonstruktion der biblischen Chronologie 558
a) Von der Teilung des Reiches bis zur Ermordung des Königs Joram und Ochozias 559
b) Vom gleichzeitigen Regierungsantritt Jehus von Israel und Athalias von Juda bis zum Fall von Samaria . . . 561
C) Vom Fall Samarias bis zur Zerstörung Jerusalems . . . 564

SIEBTER ABSCHNITT
Vom Exil bis Christus

§ 53 Das Exil und der Prophet Ezechiel 567
A) Das Exil 567
a) Das assyrische Exil 567
b) Das babylonische Exil 569
B) Der Prophet Ezechiel 573
a) Die Berufung des Propheten 573
b) Die Strafprophetien über Juda 576
c) Die Strafreden gegen heidnische Völker 579
d) Die Wiederherstellung der Theokratie 580
α) Gang der Wiederherstellung Israels 580
β) Die Schlußvision 581
§ 54 Der Prophet Daniel 583
A) Das Buch Daniel 584
B) Lebensgeschichte Daniels 587
C) Die Weissagungen Daniels 592
a) Charakteristik seiner Weissagungen 592
b) Die Weltreiche und das Gottesreich 593
c) Einzelne Momente aus dem Gesamtbild 595
D) Bedeutung des Propheten Daniel 598
§ 55 Die Rückkehr aus dem Exil und die Neuordnung jüdischen Gemeinwesens in Palästina 600
A) Die Bücher Esdras und Nehemias 600
B) Die Rückkehr der Exulanten und der Tempelbau 603
C) Esdras und Nehemias 610
§ 56 Das Judentum der nachexilischen Periode 618
A) Politische Entwicklung 618
B) Religiöse Entwicklung 623
C) Hellenismus 625
§ 57 Die Freiheitskämpfe der Makkabäer 628
A) Die zwei Bücher der Makkabäer 629
B) Verfolgung, Kampf und Sieg 631
a) Das Religionsedikt des Antiochus Epiphanes und die Erhebung des Mathathias 631
b) Judas, der Makkabäer 634
C) Des Judas Brüder Jonathas und Simon 642
§ 58 Die historisch-didaktische Literatur des Alten Testaments . . . 644
A) Das Buch Judith 645
B) Das Buch Tobias 649
C) Das Buch Esther 652
§ 59 Die poetisch-didaktische Literatur des Alten Testaments . . . 656
A) Die biblische Poesie 656
B) Das Buch der Psalmen 662
C) Das Buch der Sprichwörter 666
D) Das Hohelied 668
E) Das Buch Ekklesiastes 672
F) Das Buch Job 675
a) Der Streit zwischen Job und seinen Freunden 677
b) Die Reden Elius 681
c) Die Reden Gottes 683

G) Das Buch der Weisheit 686
H) Das Buch Ekklesiastikus 689
I) Die Weisheitslehre des Alten Testaments 691
§ 60 Das Judentum am Ende der vorchristlichen Zeit 695
A) Verlust der politischen Selbständigkeit 695
B) Das jüdische Parteiwesen 698
C) Die Fülle der Zeiten 701

ANHANG

§ 61 Der Kanon des Alten Testaments 703
a) Der Kanon der Juden 705
b) Der Kanon im christlichen Altertum 708
§ 62 Die Integrität des Alten Testaments 714
A) Geschichte des Textes 715
B) Die Übersetzungen des Alten Testaments 719
a) Die Septuaginta 719
b) Die lateinische Vulgata 721
C) Andere Übersetzungen 727
Synchronistische Tafeln 730
Nachtrag 737
Thesen 738
Entscheidungen der Bibelkommission 738
Real-Index 744

ABKÜRZUNGEN

A) BIBLISCHE BÜCHER

Gn = Genesis
Ex = Exodus
Lv = Leviticus
Nm = Numeri
Dt = Deuteronomion
Jos = Josue
Richt = Richter
Sm = Samuel
Kg = Könige
Par = Paralipomenon
Esd = Esdras
Neh = Nehemias
Tob = Tobias
Judt = Judith
Esth = Esther
Ps = Psalmen
Spr = Sprichwörter (Sprüche)
Ekkle = Ekklesiastes
Ekkli = Ekklesiastikus
Is = Isaias
Jer (Jr) = Jeremias
Bar = Baruch
Ez = Ezechiel
Dn = Daniel
Os = Oseas
Am = Amos
Abd = Abdias
Jon = Jonas
Mich = Michäas
Nah = Nahum
Hab = Habakuk
Soph = Sophonias
Ag = Aggaeus
Zach = Zacharias
Mal = Malachias
Mkk = Makkabäer
Mt = Matthaeus
Mk = Markus
Lk = Lukas
Jo = Johannes
Apg (Act) = Apostelgeschichte
Röm = Römer
Kor = Korinther
Gal = Galater
Eph = Ephesier
Phil = Philipper
Kol = Kolossenser
Thess = Thessalonikenser
Tim = Timotheus
Tit = Titus
Hebr = Hebräer
Jak = Jakobus
Pet = Petrus
Apk = Geheime Offenbarung (Apokalypse)

B) ZEITSCHRIFTEN UND BÜCHER

AO = Der alte Orient
BSt = Biblische Studien
BZ = Biblische Zeitschrift
BZf = Biblische Zeitfragen
GbO = Geschichte der biblischen Offenbarung
K (Kk) = Der Katholik
KL (KK) = Katholisches Kirchenlexikon
KAT = Die Keilschriften und das Alte Testament
MvaG = Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft
OLZ = Orientalische Literaturzeitung
Pb = Pastor bonus
StML = Stimmen aus Maria Laach
ThB = Theologie des Alten Bundes
ThaB = Theologia Biblica
ThpM = Theologisch-praktische Monatsschrift
Th u Gl = Theologie und Glaube
TQS = Theologische Quartalschrift
ZkTh = Zeitschrift der katholischen Theologie
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutsch-morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins
MT = Masorethischer Text der hebräischen Bibel
LXX = Septuaginta
V = Vulgata
c (V) = Vers

EINLEITUNG

§ 1

Das Erlösungswerk — Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments — Geschichte des Alten Testaments

Gott hat das Menschengeschlecht vom Anfang an für das übernatürliche Ziel, nämlich für die Seligkeit des Himmels, bestimmt und die Stammeltern dieser Bestimmung gemäß mit übernatürlichen Gütern ausgerüstet. Das Verbleiben im übernatürlichen Zustand und die Erreichung des Zieles waren für die ganze Menschheit an eine Probe des Gehorsams geknüpft, die der erste Mensch bestehen sollte, aber nicht bestanden hat. Die Sünde im Paradies hat Adam und seine ganze Nachkommenschaft der übernatürlichen Güter beraubt und ihnen auch die Aussicht auf die Erreichung ihres Zieles genommen.

Gott überließ aber den gefallenen Menschen nicht dem verdienten Schicksal, sondern in unendlicher Liebe und Erbarmung beschloß er, ihn von der Sünde und dem ewigen Tod zu erlösen und neuerdings dem ursprünglichen Ziele zuzuführen. Dieser Beschluß wird der Erlösungsplan, seine Ausführung das Erlösungswerk genannt.

Die Erlösung ist der vorzüglichste Gegenstand der Heiligen Schrift. In ihr wird nämlich dieses Geheimnis, das niemand erkennen kann, als Gott und der, dem er es offenbart (vg I Kor 2, 7—12), *α)* in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt, *β)* in seinem inneren Reichtum an Wahrheit und Gnade enthüllt, *γ)* endlich der Mensch angewiesen und belehrt, wie er dieses Heiles teilhaftig werden kann.

Das ganze Erlösungswerk zerfällt in zwei Teile: 1) die Vorbereitung, vom Protoevangel bis Christus (anti-

quum foedus [testamentum]); 2) die Vollendung durch Christus (novum foedus [testamentum]).

Dementsprechend teilt sich auch die Heilige Schrift in die Bibel des Alten und Neuen Bundes oder Testaments, je nachdem die Bücher vor oder nach Christus geschrieben worden sind.

Unter „Bund", foedus, b^{e}rith, hat man vor allem den Vertrag zu verstehen, den Gott auf Grund des Protoevangeliums zuerst mit Noe, dann mit Abraham vorbereitet, später mit dem Volk Israel und endlich mit der ganzen Menschheit abgeschlossen hat. Durch diesen Vertrag haben sich beide Teile gegenseitig zu gewissen Leistungen, speziell Gott zur Ausführung des Erlösungswerkes, verpflichtet (Gn 15, 18; 17, 4—8; Ex 24, 8). Sodann werden damit auch die Gnadenanstalten bezeichnet, die Gott auf Grund dieses Bündnisses errichtet hat.

In der griechischen Bibelübersetzung der Septuaginta wird das hebräische b^{e}rith mit *διαθήκη* wiedergegeben, was sowohl Bündnis als letztwillige Verfügung, Testament, heißt. Diese Doppelbedeutung hat in der lateinischen Übersetzung den so häufigen Gebrauch des Wortes testamentum zur Bezeichnung von „Bündnis" veranlaßt. Testamentum bedeutet demnach in der Vulgata zunächst nichts anderes als foedus. Nichtsdestoweniger ist durch jenes Wort eine Seite der göttlichen Heilsanstalt angedeutet, die durch foedus nicht ausgedrückt wird. Die auf dem Bündnis Gottes mit den Menschen beruhende Erlösung erscheint nämlich dadurch zugleich als ein heiliges Vermächtnis, das Christus bei seinem Tod der Menschheit hinterlassen hat; sie ist gleichsam der Inhalt seines Testaments, durch das wir zu Kindern und Erben Gottes eingesetzt worden sind [1]; und weil Testamente erst durch den Tod des Testators unabänderliche Rechtskraft erlangen, so deutet das Wort testamentum noch weiter an, daß die Erlösung durch den Tod Jesu Christi ihre Vollendung erlangt hat.

Daß dies keine willkürliche Unterlegung ist, erhellt aus den Worten des hl Paulus: *(Χριστὸς) διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. Ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον*

[1] Misit Deus filium suum . . . ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus . . . Itaque iam non est servus, sed filius: Quod si filius, et haeres per Deum (Gal 4, 4—7).

ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου. διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει, ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος (Hebr 9, 15—17) [2].

Der hl Paulus gebraucht hier das Wort *διαθήκη* zuerst in der Bedeutung von Bündnis (foedus), indem er Christum den Vermittler des Neuen Bundes nennt; und zwar ist er dies „durch seinen Tod". Daß nun Christus durch seinen Tod Bundesvermittler geworden ist, beweist der Apostel aus dem Wesen der *διαθήκη*, nimmt aber das Wort jetzt in der anderen Bedeutung; er argumentiert aus der Natur der letztwilligen Verfügung oder des Testaments. So springt er im Gebrauch eines und desselben Wortes, ohne im Kontext etwas merken zu lassen, von einer Bedeutung auf die andere über, indem er fortfährt: „Dort, wo ein Testament ist, muß der Tod des Testators dazwischen treten, damit es unumstößliche Kraft erlange; denn bei Lebzeiten des Testators kann das Testament noch immer aufgehoben werden." Estius bemerkt darum zu dieser Stelle ganz mit Recht: „Non temere, sed providō Dei consilio factum, ut Septuaginta interpretes, quorum aliquando futura erat in Ecclesia Dei non parva auctoritas, ubique pro Berith scriberent eam vocem Graecam, quae, quamvis usurpetur aliquando pro pacto seu conventu in genere, multo tamen frequentius et usitatius accipiatur pro testamento. Providens enim Spiritus sanctus Christum auctorem futurum novi et aeterni foederis, quod ipse morte sua confirmaturus esset, voluit illud foedus appellari nomine testamenti, sicut usque hodie vocatur in Ecclesia; atque ad eam rem ordinavit septuaginta seniorum interpretationem, cujus in ejusdem Ecclesiae primordiis praecipuus usus et auctoritas erat futura". Ist demnach das Geheimnis des Erlösertodes Christi im hebräischen Wort b^{e}rith nicht so klar angedeutet wie im griechischen Ausdruck *διαθήκη*, so ist es doch durch den Vorgang der Bundesschließung am Berg Sinai vorbildweise dargestellt. Es wurde nämlich bei derselben zum Hinweis darauf, daß Christus durch seinen Tod den neuen Bund besiegeln werde, das Blut der Opfertiere auf das Volk gesprengt, weshalb der hl Paulus fortfährt: Unde nec primum quidem (scl foedus!!) sine sanguine dedicatum est etc.

Auch die Ausdrücke Altes und Neues Testament sind in der Heiligen Schrift selbst begründet. So versprach Gott im Gegensatz zu dem mit den Vätern geschlossenen Bund einen neuen[3]. Derselbe Ausdruck „Neuer Bund" kehrt in allen biblischen Berichten über die Einsetzung des heiligen

---

[2] (Christus) novi testamenti mediator est, ut morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae hereditatis. Ubi **enim** testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris. Testamentum enim in mortuis confirmatum est; alioquin nondum valet, dum vivit, qui testatus est (Hebr 9, 15—17).

[3] Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Judae foedus novum, non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum (Jer 31, 31 sq).

Meßopfers[4] und auch beim hl Paulus öfters, besonders im Hebräerbrief, wieder. Diesem Neuen Bund gegenüber wird der frühere vom hl Paulus auch „der Alte" genannt (II Kor 3, 14)[5].

Durch diese Epitheta wird aber nicht bloß das zeitliche Verhältnis beider Testamente bezeichnet, wonach das eine jüngeren Datums ist als das andere, sondern vielmehr, daß das zweite an die Stelle des ersteren getreten, dieses demnach veraltet und außer Kraft gesetzt ist[6]. Das Neue Testament hingegen ist lebensfrisch und voll unverwüstlicher Kraft. Darum hat es auch die Gewähr ewigen Bestandes und wird mit Recht „ewiges" Testament (Hebr 13, 20) genannt.

Die Ausdrücke Altes und Neues Testament sind sodann in der Kirchensprache nach dem Vorgang des hl Paulus (II Kor 3, 14) zur Bezeichnung der Heiligen Schrift selbst übertragen worden, so daß sie in diesem Sinn nichts anderes bedeuten als: die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. — So lehrt zB das zweite Konzil von Lyon (1274) die Inspiration der ganzen Bibel mit den Worten: „Credimus etiam novi et veteris testamenti, legis ac prophetarum et apostolorum unum esse auctorem Deum ac Dominum omnipotentem" (Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum 13n 464).

Das Alte Testament ist wesentlich Geschichte und darum auch Gegenstand geschichtlicher Darstellung. Die Geschichte des Alten Testaments hat die Aufgabe, den vorbereitenden Teil des Erlösungswerkes in seiner Entwicklung darzustellen. Die Tatsachen, um die es sich hier handelt, sind zwar zunächst größtenteils durch die Freiheit der Menschen bedingt; daß aber diese Kette von Tatsachen zugleich Vorbereitung auf die Erlösung ist, beruht auf dem vielfachen und außerordentlichen Eingreifen Gottes in den Gang der Entwicklung. Dies Eingreifen Gottes ist darum beim Alten Testament derart die Hauptsache, daß seine Geschichte defi-

---

[4] Hic est sanguis meus novi testamenti (Mt 26, 28; cf Mc 14, 24; Luc 22, 20).

[5] Der hl Paulus gebraucht auch die Ausdrücke: das erste und zweite Testament (πρώτη, δευτέρα, prius, secundum. Hebr 8, 7; 9, 15).

[6] Dicendo autem novum veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est (Hebr 8, 13).

niert werden kann als „geschichtliche Darstellung des göttlichen Wirkens, durch welches die Menschheit auf die Erlösung durch Christus vorbereitet wurde". Diesen Plan Gottes und dessen Verwirklichung in dem Lauf der Ereignisse aufzudecken und darzustellen, ist die eigentliche Aufgabe unserer Disziplin. Mit Rücksicht auf die Erhabenheit des Gegenstandes ist diese Geschichte, wenn auch nicht in so hohem Grad wie die des Neuen Testaments, wahrhaft heilige Geschichte.

Fast der wichtigste Teil dieses göttlichen Wirkens ist die nach einem bestimmten Plan fortlaufende Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten. In gewissem Sinn kann sogar das ganze Wirken Gottes im Alten Testament eine Offenbarung seines Wesens und seiner Ratschlüsse zur Erlösung der Menschheit genannt werden. Darum ist es berechtigt, im weiteren Sinn Geschichte des Alten Testaments und Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung als gleichbedeutend zu nehmen; im engeren Sinn ist die letztere ein Teil der ersteren.

Die Hauptquelle der Geschichte des Alten Testaments bildet die Heilige Schrift selber. Abgesehen davon, daß sie für einen großen Teil die einzige Quelle ist, besitzt sie auch darum einen besonders hohen Wert, weil sie vor allem das Wirken Gottes in den Vordergrund stellt und auch die leitenden Grundsätze desselben mehr oder weniger deutlich durchblicken läßt. Dazu kommt noch, daß die Bücher der Heiligen Schrift von Gott inspiriert, also Bücher Gottes selbst sind und darum lautere Wahrheit enthalten. Aus diesem Grund sind sie aber nicht bloß die verläßlichste Quelle der Heilsgeschichte, ihre Abfassung gehört mit zu deren Tatsachen und muß auch als solche berücksichtigt werden.

In der Heiligen Schrift ist die Geschichte des Alten Testaments aus verschiedenen Gründen ziemlich ungleichmäßig behandelt. Dieser Umstand macht sich natürlich auch in der wissenschaftlichen Darstellung geltend. Außerdem fallen dabei noch die verschiedene Wichtigkeit einzelner Perioden und besonders die Rücksicht auf die Zeitverhältnisse in die Wagschale. Die Erschließung neuer Hilfsmittel durch den Fortschritt der Wissenschaften sowie die Heftigkeit neuer Angriffe von seiten der Gegner machen es

zur Pflicht, bestimmten Partien der Heilsgeschichte eine größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Literatur. — An erster Stelle verdient genannt zu werden der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus, dessen zwanzig Bücher „jüdischer Altertümer" (deutsch von Kaulen 1892) eine Geschichte des israelitischen Volkes von der Erschaffung der Welt an bis Nero sind. — Die Juden verehren neben der hl Schrift und dem darin niedergelegten Gesetz, teilweise mehr als dieses, die „Traditionen der Väter", die von den Rabbinern, welche sie aufgezeichnet, gesammelt und fortgepflanzt haben, fälschlich auf Moses zurückgeführt wurden. Die älteste uns erhaltene Kodifikation dieses jüdischen Rechtes ist die Mischna (Wiederholung des Gesetzes); sie ist um 200 n Chr redigiert worden und stellt das jüdische Recht in der Form dar, wie es sich während des zweiten Jahrhunderts ausgebildet hat. Die Mischna wurde die Grundlage der Gesetzeserklärung in den jüdischen Schulen von Palästina, aus denen die Sammlung der dadurch entstandenen Erläuterungen (später Gemara genannt) hervorgegangen ist. Die gegen Ende des vierten Jahrhunderts erfolgte Vereinigung dieser Neusammlung mit der Mischna bildet den sogenannten jerusalemischen oder palästinischen Talmud. Die Mischna wurde auch in den Schulen von Babylonien der jüdischen Gesetzeserklärung untergelegt, wodurch in ähnlicher Weise, nur in noch größerem Umfange, eine neue Sammlung von Erörterungen und Erklärungen entstanden ist. Aus deren Vereinigung mit der Mischna ist im sechsten Jahrhundert der babylonische Talmud hervorgewachsen, der sich bei den Rabbinern des Mittelalters ein noch höheres Ansehen als der jerusalemische errungen hat. (Vg Strack, Einleitung in Talmud und Midras 5, 1921; Aicher, Das Alte Testament in der Mischna BSt XI 4.) — Daß viele Schriften der heiligen Väter (besonders ihre biblischen Kommentare und Spezialabhandlungen) außerordentlich wertvolle Beiträge zur Geschichte des Alten Testaments enthalten, versteht sich von selbst. Im Mittelalter wurde die sehr unkritische Historia scholastica von Petrus Comestor († 1179) häufig benützt. — In neuerer Zeit ist die Geschichte des Alten Testaments als theologische Disziplin vielfach an die Stelle der „kritischen Einleitung" getreten. Die bedeutendsten Werke katholischer Schriftsteller in dieser Hinsicht sind: Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung ins Alte und Neue Testament 4, 1876; Danko, Historia revelationis divinae Veteris Testamenti 1862; Friedhoff, Geschichte des Alten und Neuen Bundes 1874; Kohlbauer, Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes 1886; Zschokke, Historia sacra Veteris Testamenti (procurata a Dr Döller) 7, 1920; Mally, Historia sacra Antiqui Testamenti, Strigonii 1890; Schuster und Holzammer, Handbuch zur biblischen Geschichte 7, 1910, I: Das alte Testament, bearbeitet von Dr Selbst; Cardinal Meignan, L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau et la critique moderne, 7 vol, 1893—1896; Hetzenauer OCap, Theologia biblica, sive Scientia historiae et religionis utriusque Testamenti. Tomus I, 1908. — Die Protestanten sind bei Behandlung der Geschichte des Alten Testaments nach zwei Richtungen auseinander gegangen. Die einen, wie Kurtz (Lehrbuch der heiligen Geschichte

1868) und Köhler (Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testaments 1875—1893), haben am Offenbarungsglauben festgehalten und darum auch in den Büchern des Alten Testaments die wichtigste Geschichtsquelle anerkannt, während der Großteil ihrer Auktoren dem Rationalismus huldigt und diesen in ihrer Darstellung der Geschichte des Volkes Israel zur Geltung bringt. Sie weisen dabei wieder verschiedene Schattierungen auf von einer gewissen Mittelstellung, die noch einen sehr verflachten Offenbarungsbegriff beibehält, bis zur vollen Leugnung der Offenbarung und ihrer Möglichkeit. Auch gehen diese Auktoren im Urteil über die geschichtliche Zuverlässigkeit der heiligen Bücher und darum auch über den geschichtlichen Charakter der darin erzählten Ereignisse weit auseinander. Mehr weniger herrscht dabei die Tendenz vor, die Religion Israels als Ergebnis rein natürlicher Entwicklung hinzustellen. Grundlage dieser Geschichtsauffassung ist die nach Wellhausen genannte Pentateuchkritik. In dieses Lager gehören unter den Deutschen besonders: Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments 1881; Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 1883 ff und Israelitische und jüdische Geschichte 7, 1914; Stade, Geschichte des Volkes Israel 1887; Cornill, Geschichte des Volkes Israel 4, 1903; Winkler, Geschichte Israels 1895—1900; Guthe, Geschichte des Volkes Israel 3, 1914; Lehmann-Haupt, Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte 1911; Kittel, Geschichte des Volkes Israel 4, 1921. Eine Mittelstellung nimmt besonders E. König in seinen zahlreichen Schriften, neuestens in seiner groß angelegten Geschichte der alttestamentlichen Religion 1912 ein, indem er diese Religion sowohl in ihren Anfängen bei den Patriarchen wie in der Weiterbildung durch Moses und in ihrer Vollendung durch die Propheten auf die Offenbarung Gottes zurückführt, in der Beurteilung der hl Schrift als Quelle der Offenbarung aber ihren Charakter, „Wort Gottes" zu sein, nicht durchweg festzuhalten vermag. — Viele Einzelheiten der biblischen Geschichte werden in den biblischen Handwörterbüchern behandelt, von denen besonders zu erwähnen sind: Hagen SJ, Lexicon biblicum, Paris 1905—1911 (gehört zum Cursus Scripturae Sacrae); Vigouroux, Dictionnaire de la Bible 1891—1912; auf akatholischer Seite: Riehm-Baethgen, Handwörterbuch des biblischen Altertums 2, 1893—1894; Guthe, Kurzes biblisches Wörterbuch 1903.

Je nach dem verschiedenen Gesichtspunkt wird die Geschichte des Alten Testaments auch verschieden eingeteilt. Wir können zwei große Perioden unterscheiden:

I. vom Protoevangel bis zur Berufung Abrahams;

II. von der Berufung Abrahams bis Christus.

Der Unterschied beider Perioden liegt darin, daß Gott durch die Berufung Abrahams die Vorbereitung auf das Erlösungswerk an ein einzelnes, von ihm dazu auserwähltes Volk (Israel) geknüpft hat.

Aus der ersten Periode teilt uns die Heilige Schrift nur wenige Ereignisse mit. Wie zur Einleitung schickt sie einen Bericht über die Erschaffung der Welt und des Menschen und über den ersten Sündenfall voraus. Streng genommen beginnt die Bundesgeschichte erst mit Abraham, weshalb die vorausgehende Periode Vorgeschichte des Alten Testaments genannt werden kann. Verfehlt wäre es, dieselbe auch Welt- oder Völkergeschichte zu nennen. Die Bibel will von Anfang an keineswegs Völkergeschichte sein; sie ist Erlösungsgeschichte. Darum beschränkt sie sich fast ganz auf die Verheißungslinie und schenkt den vielen anderen Stämmen so gut wie keine Aufmerksamkeit.

§ 2
Das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft

Schoepfer, Bibel und Wissenschaft. Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der Urgeschichte 1896; Sch H S, 25 ff; Reusch, Bibel und Natur, 21 ff; Schanz, Die naturwissenschaftliche Exegese der Väter TQS 1877, 629 ff; Apologie des Christentums 3, 1903, I 276—279; Schäfer, Bibel und Wissenschaft 1881, 145—156; Duilhé de Saint-Projet (Braig), Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung 1889, 99 ff; Cornely SJ, Introductio in UT libros sacros I 579 sqq; Braun SJ, Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft 3, 1895, 285 ff; Prinzipienfragen der biblischen Exegese, Historisch-politische Blätter B 113, 313 ff, 385 ff; Brucker SJ, Questions actuelles d'Ecriture sainte 1895, 91 sqq; Questions d'Ecriture sainte. L'eglise et la critique biblique 1907; Deppe, Der biblische Schöpfungsbericht und die Naturwissenschaft NuO 1899, 417 ff; Dennert, Bibel und Naturwissenschaft 2, 1904; Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte 1877—79.

Die Bibel enthält vieles, was zugleich Gegenstand der profanen Wissenschaft ist. Die Weltbildung, die Ausdehnung der Sintflut usw werden von der Naturwissenschaft in den Bereich der Untersuchung gezogen; das Alter des Menschengeschlechtes, das genealogische Verhältnis der alten Völker zu einander, die Teilung der Sprachen, die chronologische Bestimmung und andere Probleme behandelt auch die Profangeschichte mit ihren Hilfswissenschaften. Für einen Jahrhunderte langen Zeitraum schreitet die Bibel als Geschichtsdarstellung, man möchte fast sagen, in den Bahnen der Profangeschichte. So gibt es eine ganze Menge von Berührungspunkten zwischen Bibel und profaner

Wissenschaft. Diese sind zugleich sehr häufig der Ausgangspunkt für den Widerspruch der Wissenschaft gegen die Darstellung der Bibel und im letzten Grund gegen deren göttlichen Ursprung geworden. Dies hat wieder den Anlaß geboten, daß seitens der katholischen Theologen das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft eingehender erörtert wurde. Eine kurze Orientierung über diesen Gegenstand ist zum richtigen Verständnis so mancher Partien der Bibel sowie der geführten Kontroversen unerläßlich [1].

a) Allgemeine Grundsätze

1) In Wirklichkeit kann es keinen Widerspruch geben zwischen den wahren Sätzen der Wissenschaft und den Aussprüchen der Heiligen Schrift. Beide gründen nämlich in Gott, der ewigen Wahrheit. Die Heilige Schrift ist Gottes Wort und enthält darum nur Wahrheit, und zwar in allen ihren Teilen, mögen diese auch an und für sich nicht Gegenstände des

[1] Die Angriffe, denen die hl Schrift gerade auf dem Gebiete, wo sich die weltlichen Wissenschaften mi ihr berühren, ausgesetzt ist, waren mit ein bestimmender Grund dafür, daß Papst Leo XIII seine Enzyklika „Providentissimus" De Studiis Scripturae sacrae vom 18 Nov 1893 herausgegeben hat. Er widmet darin einen eigenen Teil den Aufgaben, welche die kath Gelehrten bei Verteidigung der Bibel und ihrer göttlichen Wahrheit zu erfüllen haben, und weist sie an, wie sie diese Verteidigung mit dem ganzen Rüstzeug weltlichen Wissens führen sollen. Auch werden darin die Normen dargelegt, an die sich die Katholiken bei Behandlung der das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft betreffenden Fragen, sowohl prinzipiell, als in Anwendung auf die dabei auftauchenden Fragen zu halten haben. Der oberste Lehrer der Kirche hat darin auch die Grenzen abgesteckt, die ohne zu weit gehende Nachgiebigkeit gegen die Grundsätze der Rationalisten nicht überschritten werden dürfen. Da diese Grenzen auch nach dem Erscheinen dieser Enzyklika von manchen kath Schriftstellern nicht eingehalten wurden, hat auch Papst Pius X in seiner Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8 Sept 1907 zum Verhältnis von Bibel und Wissenschaft Stellung genommen und die die katholischen Schriftsteller verpflichtenden Normen noch genauer fixiert. Endlich hat Papst Benedikt XV den 1500. Jahrestag des Todes des hl Hieronymus zum Anlaß genommen, eine neuerliche Bibel-Enzyklika „Spiritus Paraclitus" herauszugeben, worin er, wie es in der Einleitung heißt, die Weisungen und Vorschriften seiner Vorgänger Leos XIII und Pius X über das Studium und die Behandlung der hl Schrift durch seine apostolische Auktorität bestätigen und den kirchlichen Zeitverhältnissen genauer anpassen wollte. Darin wird nn 9—13 speziell zur „biblischen Frage der Gegenwart" Stellung genommen.

Glaubens und der Sitten betreffen[2]. Ebenso ist ein Widerspruch zwischen dem mit Gewißheit (besonders auktoritativ) festgestellten Sinn einer Schriftstelle und einem ebenfalls unzweifelhaften Ergebnis der Naturforschung von vornherein ausgeschlossen.

2) Tritt ein Widerspruch dennoch zutage, so ist er durch jene verschuldet, die sich, sei es mit der Heiligen Schrift, sei es mit der Wissenschaft befassen. Entweder wird nämlich der Sinn der Heiligen Schrift nicht richtig erklärt oder es wird als gewisses Ergebnis der Wissenschaft ein Satz aufgestellt, der nur den Wert einer Hypothese oder einer einfachen Meinung besitzt, vielleicht bereits endgültig als falsch erwiesen ist[3].

3) *α)* Jede Auslegung der Heiligen Schrift, welche mit einer unzweifelhaften Tatsache evident unvereinbar ist, gibt nicht den wahren, vom Heiligen Geist intendierten Sinn.

β) Jede Behauptung eines Forschers, die mit dem wahren Sinn der Heiligen Schrift in evidentem Widerspruch steht, ist irrig[4].

4) Zur richtigen Beurteilung der besonders auf dem Gebiet der Naturwissenschaft auftauchenden Schwierigkeiten dient noch folgender Grundsatz: Bibel und Wissen-

---

[2] Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum, quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur, quam ob causam ea dixerit (Encycl Providentissimus 36).

[3] Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S Augustini (in Gn op imperf IX 30) monitum, „ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant" (Encycl cit 33).

[4] Diese drei Grundsätze drückt das Vatikanum für seine mehr allgemeinen Zwecke aus: 1. Nulla . . . unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat . . . animo humano rationis lumen indiderit . . . — 2. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. — 3. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (De fide catholica, IV, 3).

schaft betrachten einen und denselben Gegenstand von einem grundverschiedenen Standpunkt aus, was eine ebenso verschiedene Darstellung zur Folge hat.

α) Die letztere will das natürliche Wissen auf ihrem Gebiet erweitern; darum beschäftigt sich beispielsweise die Naturwissenschaft ausschließlich mit den causae secundae, den Ursachen, die im geschaffenen Stoff bereits vorhanden sind, und sucht deren Wirksamkeit und die daraus sich ergebende Entwicklung darzulegen. Die Heilige Schrift aber hat ganz und gar, darum auch in den die Natur (und profane Geschichte) berührenden Teilen, das Seelenheil der Menschen im Auge. Also ist zB auch das Hexaëmeron „ganz zum Lob Gottes und zum Nutzen des Menschen" (totum ad laudem Dei et ad utilitatem hominis)[5] geschrieben. Dementsprechend wird überall Gott, die causa prima, als der eigentliche Urheber der Welt und aller ihrer Entwicklungsphasen in den Vordergrund gestellt, die Wirksamkeit der Naturkräfte hingegen fast mit Stillschweigen übergangen. Wenn aber dennoch von Tatsachen oder Gesetzen der Natur die Rede ist, so geschieht dies nur insoweit, als es zum religiösen Zweck des Verfassers paßt. Darum nimmt er zB den geozentrischen Standpunkt ein, das heißt, für ihn ist die Erde die Hauptsache und gleichsam der Mittelpunkt des Weltalls, weil sie der Wohnort des Menschengeschlechtes und der Schauplatz des Erlösungswerkes ist. Vom ganzen übrigen Weltsystem berichtet er dementsprechend nur, daß Gott Sonne, Mond und Sterne als Zeitmesser und Lichtspender uns gegeben habe.

β) Noch in anderer Weise zeigt sich die Verschiedenheit des Standpunktes. Die Heilige Schrift ist eben ihres Zweckes wegen populär geschrieben nach Inhalt und Form. Was über die Fassungskraft der Leser hinausgeht, wird übergangen; auch wird nicht die genaue Sprache der Wissenschaft verwendet, die für den ungebildeten Leser unverständlich oder gar irreführend wäre; die Schrift bedient sich der populären Volkssprache mit absichtlicher Anlehnung an die wenn auch nur auf dem Augenschein beruhende, an sich irrige Auffassungsweise der Leser[6].

---

[5] Hugo a s Victore Annotat. elucidatoriae in Pentateuchum IV.

[6] In consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius „Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur noluisse ista (vide-

b) Die biblische Frage der Gegenwart

Vertreter der strengen Schule:

Fonck SJ, Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren 1905. Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel ZKTh 1907, 401 ff; Hugo, Katholische Exegese unter falscher Flagge 1905; Egger, Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift 1909; Dorsch SJ, Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der altchristlichen Kirche ZKTh 1903—07. Zur Irrtumslosigkeit der hl Schrift ZKTh 1913 u 14; De Inspiratione s Scripturae 1912, 278 sqq; Delattre, Autour de la question biblique 1911; Schiffini SJ, Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata 1905; Linder SJ, Die absolute Wahrheit der hl Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikts XV „Spiritus Paraclitus" ZKTh 1922, 254 ff.

Vertreter der freieren Richtung:

Hummelauer SJ, Exegetisches zur Inspirationsfrage BSt 1904; Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration 1902; Peters, Die grundsätzliche Stellung der kath Kirche zur Bibelforschung 1905; Die Bibelkritik nach katholischer Lehre 1905; Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der kath Theologie 1906; Glaube und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht 1907; Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik BZf I 8; Schmitt, Bibel und Naturwissenschaft BZf III 7; Lagrange OP, La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament 1902; Zanecchia OP, Scriptor sacer sub Divina inspiratione; Höpfl OsB, Das Buch der Bücher 1904; Dausch, Zum Wahrheitsproblem der hl Schrift BZ XIII 312 ff.

Die S 9—11 dargelegten Grundsätze begegnen heute unter Katholiken wohl kaum einem Widerspruch, wenn der Begriff „Aussprüche" der Heiligen Schrift in dem engeren Sinne von „Lehren" der Heiligen Schrift genommen wird, Aussprüche, die mit der Absicht vorgebracht werden, deren Sinn dem Leser als Überzeugung beizubringen. In letzterer Zeit ist aber eine andere, mit großem Eifer geführte Kontroverse aufgetaucht, die sich ebenfalls auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, noch mehr aber auf dem der Profangeschichte bewegt, nämlich die Frage, ob

---

licet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura" (S Aug De Gn ad lit I 9 n 20); quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur, quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus [Summa theol I 70. 1 ad 3]) „ea secutus est, quae sensibi-

alle Behauptungen der Heiligen Schrift der objektiven Wahrheit genau entsprechen oder ob die Heilige Schrift auch solche Behauptungen enthalte oder enthalten könne, die sich einer genauen wissenschaftlichen Prüfung gegenüber als irrtümlich erweisen. Auf beide Wissensgebiete angewendet, würde die Frage so beide Wissensgebiete angewendet, würde die Frage so lauten:

1) Was die Naturwissenschaft anbelangt: Es wird allgemein zugegeben, daß die Ausdrucksweise und Darstellung der Bibel in naturwissenschaftlichen Dingen der damals allgemein herrschenden Naturerkenntnis entspricht und sich darum dem dieser Erkenntnis zugrunde liegenden Augenschein anlehnt. Es ist nun die Frage, ob dies nur der sprachliche Ausdruck ist oder ob der heilige Schriftsteller, selber auf dem Boden der damaligen Naturanschauung stehend, die dementsprechende irrtümliche Überzeugung hatte und diese Überzeugung in seiner Darstellung zum Ausdruck brachte.

2) Was die Profangeschichte betrifft: Die Bibel teilt uns viele profangeschichtliche Ereignisse, auch deren zeitliche Aufeinanderfolge und ursächliche Zusammenhänge mit. Es ist nun die Frage, ob der heilige Schriftsteller in seinem der Mitteilung zugrunde liegenden historischen Wissen nur ein Kind seiner Zeit und nur auf die ihm zugänglichen Berichte, Traditionen und Volksmeinungen angewiesen war und darum, dieser rein natürlichen Grundlage entsprechend, auch Irrtümliches berichtet hat.

Diese beiden Fragen wurden zuerst in Frankreich und dann auch in anderen Ländern, besonders auch in Deutschland, von mehreren katholischen Gelehrten dahin bejaht, daß die Heilige Schrift auf profanwissenschaftlichem Gebiete in dem angegebenen Sinne irrtümliche Behauptungen enthalten könne und auch tatsächlich enthalte. Dagegen erhob sich energischer Widerspruch, und so kam die bis in die letzte Zeit fortgeführte Kontroverse in Fluß, zu der Benedikt XV in seiner Bibel-Enzyklika autoritativ entscheidend Stellung genommen hat (vg Linder aaO, 265 f). Sowohl durch die zahlreichen Schriften für und wider, als auch durch die Art

---

liter apparent", seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more (Encyclica cit 34).

des Streitgegenstandes — es handelt sich ja um Wesen und Wirkung der Inspiration — ist diese Kontroverse heute derart in den Vordergrund gerückt, daß sie geradezu „die biblische Frage der Gegenwart" genannt wird.

Zur richtigen Beurteilung dieser Frage ist vor allem daran festzuhalten, daß die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in der Tradition und in der gesamten kirchlichen Auffassung von der Inspiration fest begründet und neuerdings in den Rundschreiben Leos XIII und Benedikts XV ganz klar ausgesprochen ist und darum als Prinzip durchaus festgehalten werden muß[7].

Es geht dabei nicht an, in den Berichten der Bibel zwischen dem, was dem göttlichen und menschlichen Faktor zugehört, nach Materien zu unterscheiden und die religiöse Materie dem göttlichen, die profane dem menschlichen Faktor zuzuschreiben und auf Grund dieser Unterscheidung bei letzterer die Möglichkeit des Irrtums anzunehmen. Das religiöse Moment an sich bietet nämlich keinen sicheren Anhaltspunkt, die betreffende Materie auf den göttlichen Faktor in der Auktorschaft des Buches zurückzuführen; denn der menschliche Auktor konnte die religiöse Materie ebenso gut auf Grund einer Unterweisung aus vorliegenden Schriften oder aus der Tradition oder aus einer früheren Offenbarung Gottes an ihn in sein Schriftwerk aufnehmen, wie es analog bei profanen Materien der Fall ist. — Der göttliche Faktor bestimmt sich überhaupt nicht nach der Materie, sondern nach der Einwirkung Gottes auf die Entstehung des Buches. Diese Einwirkung ist die Inspiration, während der menschliche Faktor in der für das Zustandekommen desselben Buches aufgewendeten literarischen Betätigung des Menschen besteht. Beide aber, Inspiration Gottes und literarische Betätigung des Menschen, machen sich bei

---

[7] Solis Scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse credam . . . De quorum scriptis, quod omni errore careant, dubitare nefarium est (S Augustinus, Contra Appionem I 8). — Hoc tenendum est, quod quidquid in S Scriptura continetur verum est. Alias qui contra hoc sentiret, haereticus est (S Thom., Quodlibet 12 art 26. ad primum).

jedem Buche der Heiligen Schrift derart geltend, daß das Buch in seinem ganzen Bestande Werk des Menschen und zugleich Werk Gottes ist, einerseits vom menschlichen Auktor verfaßt, anderseits von Gott inspiriert. — Ist darum der Irrtum mit der Auktorschaft Gottes unvereinbar, so muß er vom ganzen Buche ausgeschlossen sein[8].

Von dieser ganz sicheren Grundlage ausgehend, halten wir zur genaueren Klarstellung der Frage das naturwissenschaftliche und das profangeschichtliche Gebiet auseinander.

a) Was das naturwissenschaftliche Gebiet anbelangt, scheint der Streit bei manchen mehr in der Ausdrucksweise als in der Sache zu liegen. Beiderseits wird nämlich daran festgehalten, daß Gott als Urheber der hl Schrift nicht beabsichtigt hat, den Menschen durch die Bibel naturwissenschaftliche Kenntnisse beizubringen und sie über das damalige Naturwissen hinauszuheben; den Fortschritt des Naturwissens zu begründen und zu erreichen, hat Gott der Forschung der Menschen selber überlassen. Wenn also von naturwissenschaftlichen Dingen in der Bibel die Rede ist, so will sie durch deren Erwähnung die Menschen nicht über die Natur, sondern über Gott unterrichten und es wird der Gegenstand der Natur nur zum Zwecke des religiösen Unterrichtes erwähnt, um die verschiedenen Beziehungen zwischen der Natur und ihrem Schöpfer darzulegen. Darum wird auch von den Gegnern der neueren Auffassung zugegeben, daß die heiligen Schriftsteller, was ihr Naturwissen anbelangt, auf dem Wissensstandpunkte ihrer Zeit gestanden sind. Besonders scharf drückt dies Egger aus, wenn er bezüglich des bekannten: „und die Sonne stand still" (Jos 10, 13) schreibt: „Die Alten und in unserem Falle auch die inspirierten Autoren würden zwar auf die Frage, ob die Sonne wirklich oder scheinbar gehe, zweifellos geantwortet haben: ‚Sie geht auch wirklich, denn ich sehe es ja.' Die damalige Naturerkenntnis beruhte eben auf dem Augenschein. Wenn sie nun über Dinge der Natur sich äußerten, geschah dies ganz im Sinne der damaligen Naturerkenntnis, aber nicht zu dem Zwecke, um den Lesern diese Erkenntnis vorzutragen und ihnen

---

[8] Quibus sane praeceptis et finibus nequaquam recentiorum illorum continetur opinio, qui inducto inter elementum Scripturae primarium seu religiosum et secundarium seu profanum discrimine, inspirationem quidem ipsam ad omnes sententias, idem etiam ad singula Bibliorum verba pertinere volunt, sed eius effectum atque imprimis erroris immunitatem absolutamque veritatem ad elementum primarium seu religiosum contrahunt et coangustant. Eorum enim sententia est, id unum, quod ad religionem spectat, a Deo in Scripturis intendi ac doceri; reliqua vero, quae ad profanas disciplinas pertineant et doctrinae revelatae, quasiquaedam externa divinae veritatis vestis, inserviant, permitti tantummodo et scriptoris imbecillitati relinqui (Encyclica „Spiritus Paraclitus").

beizubringen, daß die Tatsachen der Natur dem die Redeweise beeinflussenden Augenschein entsprechen. Ein Urteil hierüber den Lesern beizubringen, lag ihrer Absicht ja ganz ferne." Darum fährt Bischof Egger fort: „Aber daraus folgt nicht, daß dieses Urteil (die Sonne geht wirklich) auch untergestellt werden müsse; denn man behauptet nicht etwas, an was man nicht denkt. Die Alten dachten aber an diesen Unterschied nicht, ja sie ahnten ihn nicht einmal." Und Fonck schreibt ebenso richtig: „Darüber, was die Wirklichkeit des Vorganges in sich selbst betrifft, sollten und wollten derartige volkstümliche Ausdrücke (wir können noch genauer sagen: ‚wollten die heiligen Schriftsteller durch derartige Ausdrücke') keinen Aufschluß geben." — Fehlt also die Absicht, über dergleichen Dinge Aufschluß zu geben oder Belehrung zu erteilen, so fehlt auch die Grundlage und der Anlaß, solche Äußerungen auf den wissenschaftlichen Wert zu prüfen und von der Bibel in solchen Sachen Irrtum oder Irrtumslosigkeit zu behaupten.

Dem fügen nun die Vertreter der neueren Ansicht hinzu: Die in der Heiligen Schrift über dergleichen Dinge der Natur vorkommenden Sätze können aber trotzdem oder vielmehr eben deshalb, objektiv genommen, Irrtümliches enthalten.

Insoweit die Naturanschauung der biblischen Schriftsteller mit der damals gang und gäben Naturanschauung harmonierte und darum mit dem heutigen Fortschritt der Naturwissenschaft und der dadurch klargelegten Wahrheit in Widerspruch steht, ist der in der Bibel fallweise vorkommende Ausdruck dieser Naturanschauung irrtümlich. Durch solchen Irrtum, fügen sie weiter hinzu, wird aber die Inspiration nicht berührt; denn wenn auch das ganze Buch von Gott inspiriert ist, so ist doch eine Belehrung über naturwissenschaftliche Dinge vom inspirierenden Gott gar nicht beabsichtigt, und es werden die Dinge nur zu dem Zwecke erwähnt. um die Beziehung der Natur zu Gott oder umgekehrt zu lehren, was damals gar nicht anders als eben auf dem Standpunkte der damaligen Naturerkenntnis geschehen konnte. Auch die heiligen Schriftsteller selbst hatten nicht die Absicht, über diese Verhältnisse der Natur, sondern über Gott und göttliche Dinge die Menschen zu belehren, und sie haben ihre Naturerkenntnis nur in den Dienst dieser Belehrung gestellt und sie so weit benützt, als es hiefür dienlich war.

Daß in diesem Sinne die hl Schrift naturwissenschaftliche Irrtümer enthalten könne, suchte man sogar durch Berufung auf die Anm 6 mitgeteilte Stelle der Bibelenzyklika Leos XIII zu beweisen, wonach die hl Schriftsteller bei derlei Materien „sich an das gehalten haben, was den Sinnen sich zeigt"; der Papst habe damit selbst Irrtümer der Bibel in naturwissenschaftlichen Dingen behauptet. Einer solchen Ansicht und einer solchen Auffassung der Worte Leos XIII ist Benedikt XV[9] in seinem

---

[9] Haec opinionum commenta, sunt qui nihil repugnare contendant decessoris nostri praescriptionibus, cum is hagiographum in naturalibus rebus secundum externam speciem, utique fallacem, loqui declaraverit.

Id vero quam temere, quam falso affirmetur, ex ipsis Pontificis ver-

Rundschreiben sehr entschieden entgegengetreten, indem er sie „unbegründet und falsch" nennt, was sich „ganz klar aus den Worten des Papstes selbst ergebe". Dieser habe nur „von der äußeren Erscheinungsform der Dinge" gesprochen, die die hl Schriftsteller zur Darstellung bringen. „Von Seiten der äußeren Erscheinungsform, auf die man ja, wie Leo XIII bemerkt, Bedacht haben muß, fällt auf die hl Schrift keinerlei Makel einer Unrichtigkeit, da doch nach einem Lehrsatz der gesunden Philosophie die Sinne beim nächsten Erkennen derjenigen Dinge, deren Erkenntnis ihnen eigentümlich ist, keineswegs irren."

Bei der Untersuchung, ob eine naturwissenschaftliche Behauptung irrtümlich sei, muß ein Umstand ganz besonders berücksichtigt werden. Bei den Orientalen hat die Poesie einen viel größeren Einfluß auf das Volksleben als bei uns. Die poetische Auffassung und Darstellung der Natur beruhte nun damals auf dem Augenschein und auf der in ihm begründeten naiven Naturerkenntnis. Dies hat dort, wo nicht naturwissenschaftliche Belehrung beabsichtigt wird, ein solches gegenseitiges Durchdringen von poetischer und wissenschaftlicher Darstellung zur Folge, daß es häufig sehr schwer ist, eine genaue Grenze zu ziehen. Insoweit also die poetische Auffassung und Darstellung durchdringt, kann um so weniger von einem Irrtum, auch rein objektiv genommen, die Rede sein.

b) Anders ist es mit den historischen Partien der hl Schrift. Der Gegenstand der Bibel, die Erlösung der Menschheit, ist wesentlich Geschichte; insbesondere sind auch die geschichtlichen Ereignisse des Alten Testaments ein integrierender Bestandteil des Erlösungswerkes in seinem ganzen Umfang genommen. Durch diese Ereignisse wurde nämlich die Erlösung in Christo vorbereitet; durch die ganze geschichtliche Entwicklung des auserwählten Volkes und durch viele einzelne Ereignisse derselben ist die Erlösung in Christo auch vorgebildet. Dazu kommt, daß der Gang der Geschichte des auserwählten Volkes auf die besondere diesem Volke zugewendete Fürsorge Gottes zurückzuführen ist und in dieser Hinsicht besonders Gottes Strafe und Lohn für das Verhalten des Volkes darstellt.

---

bis manifesto apparet. Neque enim ab externa rerum specie, cuius rationem esse habendam, Leo XIII praeeuntibus Augustino et Thoma Aquinate, sapientissime edixit, ulla falsi labes divinis Litteris adspergitur, quandoquidem sensus in iis rebus proxime cognoscendis, quarum sit propria ipsorum cognitio, minime decipi, dogma est sanae philosophiae.

Beispiel eines eigentlichen Irrtums soll sein, daß der Hase unter die Wiederkäuer gezählt wird. Unrein ist „auch der Hase; denn er wiederkäut, spaltet aber die Klauen nicht" (Lv 11, 6). Das Wiederkäuen in Verbindung mit gespaltenen Klauen war nach dem Gesetz Unterscheidungszeichen zwischen reinen und unreinen Tieren. Weil damals auf Grund des äußeren Scheines der Hase als Wiederkäuer angesehen wurde, wird er als solcher hier angeführt. Beabsichtigt ist aber nicht der Unterricht über das Wesen des Wiederkäuens und die Einteilung der Tiere darnach, sondern der Unterricht über die zum Essen erlaubten Tiere und ihre Klassifizierung auf Grund der nach äußerem Schein bestimmten Merkmale. (Vg Schulz, Der Hase als Wiederkäuer BZ IX 12 ff.)

Der alttestamentlichen Geschichte kommt auch in dieser Hinsicht religiöser Charakter zu.

Die hl Schrift als Darstellung oder als Vorbereitung des Erlösungswerkes ist demnach wesentlich Geschichte, sie ist im eminenten Sinne geschichtlicher Unterricht. Man kann darum von der Geschichte nicht dasselbe behaupten wie von der Naturwissenschaft, die hl Schrift des Alten Testamentes beabsichtige nicht, geschichtlichen Unterricht zu geben; im Gegenteil, geschichtliche Unterweisung ist bei ihr neben der Unterweisung im Gesetze und dem Hinweis auf die Zukunft die Hauptsache. Freilich beabsichtigt die Bibel nicht profangeschichtlichen Unterricht; aber viele Ereignisse, die sie mitteilt, sind nebenbei auch Gegenstand der Profangeschichte; sie werden in der Bibel mehr nach der religiösen Beziehung, vom Profanhistoriker im Zusammenhang mit der sonstigen Profangeschichte behandelt.

Hinsichtlich der historischen Partien kommen also wirklich Wahrheit und Irrtum in Frage; und auf diesem Gebiete irrtümliche Behauptungen annehmen heißt viel mehr als auf naturhistorischem Gebiete von der Bibel behaupten, daß sie irrige Mitteilungen enthalte und selbe den Lesern als Ansicht beibringe, eine Auffassung, die mit der kirchlichen Tradition und mit den Enzykliken Leos XIII und Benedikts XV nicht vereinbar ist [10].

Wenn wir deshalb die Irrtumslosigkeit von den historischen Berichten in viel weiterem Sinne als von den naturwissenschaftlichen Ausführungen der Bibel behaupten, so dürfen und müssen wir anderseits bei der biblischen Geschichtsschreibung eine Darstellungsfreiheit annehmen, die den modernen Anforderungen einer exakten Geschichtsschreibung durchaus nicht immer entspricht. Diese Freiheit ist sowohl auf den göttlichen, als besonders auf den menschlichen Faktor zurückzuführen; sie ist auch bedingt teils durch den religiösen Zweck der Bücher, dem gegenüber die profanen Momente an Bedeutung und Wichtigkeit sehr zurücktreten, teils durch alle jene Umstände,

---

[10] Leo XIII hat in seiner Enzyklika den Weisungen, wie besonders die naturgeschichtlichen Partien der hl Schrift zu behandeln sind, die Bemerkung beigefügt: Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferre. Dies wurde nun speziell auf den Anmerkung 6 mitgeteilten Grundsatz bezogen und dahin erklärt, man dürfe annehmen, daß die biblischen Schriftsteller, wie sie über naturwissenschaftliche Dinge nach dem Augenschein gesprochen, so auch die geschichtlichen Ereignisse in Unkenntnis des wirklichen Vorganges so dargestellt haben, wie sie nach der allgemeinen Auffassung des Volkes oder nach den irrigen Zeugnissen anderer erfolgt zu sein schienen. Diese Annahme weist Papst Benedikt XV in seiner Bibel-Enzyklika (n 10) als eine den Zusammenhang und Sinn der Worte seines Vorgängers mißachtende Deutung energisch zurück, indem er zunächst den großen Unterschied zwischen dem naturgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Gebiete betont, dann aber auch erklärt, daß durch eine solche Auffassung die Wahrheit und Irrtumslosigkeit der hl Schrift preisgegeben wird. Quae est enim rerum naturalium

welche die Tätigkeit des biblischen Schriftstellers ebenso beeinflußt haben wie jeden andern profanen Auktor. Auch die biblischen Auktoren lebten unter dem Einflusse ihrer Zeit, ihrer Nation, ihres Landes, ihrer persönlichen Bildung und Anlage, der ihnen zur Verfügung stehenden geschriebenen und ungeschriebenen Quellen und sonstigen Hilfsmittel; insbesondere darf die biblische Geschichte nicht nach der Geschichtsdarstellung unserer Tage, sie muß nach der Geschichtsschreibung der Zeitgenossen bemessen werden.

So einleuchtend dies im allgemeinen ist, bestimmte Grenzlinien zur genauen Umschreibung dieser Freiheit zu ziehen, ist überaus schwer, wenn nicht unmöglich. Jedenfalls kann aber eine Freiheit der Darstellung insoweit angenommen werden, als sie uns in der hl Schrift selbst tatsächlich und nachweisbar gegenübertritt. Dies ist nun bei den sogenannten Doppelberichten der Fall. Dieselben Ereignisse werden nämlich in der Bibel oft genug von mehreren Auktoren erzählt, sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament. Wie besonders die drei ersten Evangelien zum großen Teil die gleichen Ereignisse aus dem Leben Jesu berichten, so ist ein großer Teil des Alten Testaments in mehreren Büchern dargestellt. Hier sind besonders die Bücher Paralipomenon oder die Chronik zu nennen, die in den ersten neun Kapiteln bis auf Adam zurückgehende Geschlechtsregister mit eingestreuten geschichtlichen Notizen enthalten, in der Folge aber die auch in den Büchern Samuels und der Könige mitgeteilte Geschichte von David, Salomo und den Königen des Reiches Juda erzählen. In diesen Doppelberichten des Alten und Neuen Testaments finden sich sehr oft Abweichungen von einander, die geradezu den Eindruck von Widersprüchen machen. Wenngleich eine genaue, bis ins kleinste Detail gehende Vergleichung erst der neueren Zeit vorbehalten war, die Tatsache selber ist auch den heiligen Vätern nicht entgangen, ja manche haben sie sogar ex professo behandelt. Trotzdem ist ihnen nie in den Sinn gekommen, die hl Schrift auch in diesen Dingen des Irrtums zu zeihen, was ein hinlänglicher Beweis dafür ist, daß sie bei allem Festhalten an der Irrtumslosigkeit auch die Freiheit der biblischen Geschichtsdarstellung anerkannt und gewürdigt haben.

Besonders lehrreich ist die Stellungnahme der beiden großen Kirchenväter Augustinus und Hieronymus zur Frage der Irrtumslosigkeit der biblischen Geschichtserzählung. Beide Lehrer beschäftigen sich oft und eingehend mit jenen Stellen der hl Schrift, die über den gleichen Gegenstand Verschiedenes, auch Gegensätzliches, berichten, also Widersprüche und Irrtümer zu enthalten scheinen. Gerade solche

---

cum historia similitudo, quando physica in iis versantur quae „sensibiliter apparent" ideoque cum phenomenis concordare debent, cum, contra, lex historiae praecipue haec sit, scripta cum rebus gestis, uti gestae reapse sunt, congruere oportere? Recepta semel istorum opinione, quo pacto incolumis consistat veritas illa, ab omni falso immunis, narrationis sacrae, quam dedecessor Noster in toto Litterarum sacrarum contextu retinendam esse declarat?

Stellen geben ihnen in vollständiger Harmonie Gelegenheit, bei aller Verschiedenheit der Lösungsversuche den einen auszuschließen, daß wirkliche Widersprüche und Irrtümer vorhanden seien. Immer und immer wieder wird als unantastbarer Grundsatz betont, daß die hl Schrift als Wort Gottes von jedem Irrtum frei sei. Noch deutlicher tritt dies in dem literarischen Streit zutage, den beide Lehrer, ausgehend von Gal 2, 11 ff, unter sich über die dort erwähnte Haltung des hl Paulus gegenüber dem hl Petrus geführt haben, wobei die Irrtumslosigkeit der biblischen Berichte besonders vom hl Augustin mit Nachdruck betont, dann aber auch von seinem Gegner, der sich mehrmals zweideutiger Ausdrücke bedient hatte, in voller Einheit mit seiner eigenen, sonst immer klar ausgedrückten Überzeugung bestätigt wurde. (Vg Schade, Die Inspirationslehre des hl Hieronymus BSt XV 415; Dorsch, St Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte ZKTh 1911 421 ff, 601 ff.)

Um die Schwierigkeiten, die auf diesem Gebiete entstanden sind oder entstehen können, leichter zu lösen, wurden in neuerer Zeit besonders zwei Wege eingeschlagen:

a) Manches, was in den geschichtlichen Büchern berichtet wird, sei nur aus anderen Schriften oder aus Traditionen in Form von Zitaten herübergenommen, ohne daß der inspirierte Auktor für die volle Richtigkeit eine Verantwortung übernehme.

b) Manche Bücher, die im geschichtlichen Gewande auftreten, seien nicht streng historisch geschrieben, sondern als mehr minder freie Erzählungen mit historischem Hintergrunde. wobei die religiöse Belehrung und Ermahnung die Hauptsache, die geschichtliche Darstellung nur die diesem Zwecke besser dienende Einkleidung sei. Dies wird von den Büchern Judith, Esther und Tobias behauptet.

Prinzipiell steht der Annahme nichts entgegen, daß ein inspirierter Auktor aus einem profanen Dokumente in Form eines Zitates etwas herübernehmen konnte, ohne dessen Irrtumslosigkeit zu verbürgen, sowie daß auch eine freie Erzählung (Parabel, Midrasch usw) Gegenstand eines inspirierten Schriftwerkes sein kann. Eine andere Frage ist, ob und in welchen Fällen dies in der hl Schrift auch wirklich der Fall ist.

Papst Benedikt XV erklärt hierüber in seinem Rundschreiben, daß dieser doppelte Grundsatz an sich richtig ist, er werde aber in ganz unberechtigter Ausdehnung so weit mißbraucht, daß dadurch die Wahrheit der hl Schrift in ihren Grundlagen erschüttert und die katholische Lehre preisgegeben werde[11]. Und die päpstliche Bibelkommission hat hierüber in ihren Entscheidungen vom 13 Februar und vom 23 Juni 1905 erklärt, man dürfe dies im einzelnen Falle nur auf solide Gründe hin annehmen, und wenn der hl Auktor erkennen läßt, daß er nur zitiere und den Inhalt seiner Zitate nicht zur eigenen Aussage mache, oder daß er nicht Geschichte im strengen Sinn schreibe, sondern nur im geschichtlichen Gewande eine Wahrheit darstellen wolle. (Vg Schulz, Die hl Schriftsteller und ihre Quellen BZ VII 225 ff.)

---

[11] Neque aliis Scriptura sancta obtrectatoribus caret; eos intelligimus, qui rectis quidem, si inter certos quosdam fines contineantur, principiis sic abutuntur, ut funda-

c) Praktische Regeln

Im Anschluß an die dargelegten Grundsätze stellen wir für die praktische Behandlung der Fragen, in denen sich Bibel und Wissenschaft berühren, folgende Regeln auf:

α) Stellung des Schrifterklärers: 1) Wenn die authentische Erklärung einer Schriftstelle (durch das kirchliche Lehramt oder den consensus der heiligen Väter „in Sachen des Glaubens und der Sitten") vorliegt, dann entfällt die Aufgabe, den Sinn des Schrifttextes zu erforschen, also auch die Veranlassung, zum Zweck der Forschung irgendwie auf die Wissenschaft Rücksicht zu nehmen [12].

Aufgabe des Theologen der Wissenschaft gegenüber ist es, in diesen Fällen nur zu zeigen, daß, wenn die in Betracht kommenden Re-

---

menta veritatis Bibliorum labefactent et doctrinam catholicam a Patribus traditam subruant.

In quos Hieronymus, si adhuc viveret, utique acerrima illa sermonis sui tela coniceret, quod, sensu et iudicio Ecclesiae posthabito, nimis facile ad citationes quas vocant implicitas vel ad narrationes specie tenus historicas confugiunt; aut genera quaedam litterarum in libris sacris inveniri contendunt, quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat (n 12).

[12] Die Konzilien von Trient und vom Vatikan haben über katholische Schriftauslegung nachstehende Dekrete erlassen:

Praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat (Concil Trident Sess IV).

Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coërcenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimen consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari (Concil Vatican Sess III 2).

Zur Kontroverse über den Sinn dieser Dekrete vg Schoepfer, Bibel und Wissenschaft 86 ff; Egger, Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung 1899, 5 ff; ZKTh 1899, 282 ff. — Gegen die in Bibel und Wissenschaft vertretene Ansicht vg Granderath SJ, Zum tridentinischen und vatikanischen Dekret über die Auslegung der Heiligen Schrift Kath 1898, II 289 ff, 385 ff.

sultate der Wissenschaft zweifellos sicher sind, zwischen ihnen und dem Sinn der Schriftstelle kein Widerspruch besteht oder, wenn der Widerspruch evident ist, zu zeigen, daß die Resultate der Wissenschaft selbst falsch, jedenfalls unbewiesen sind[13].

2) Wenn aber über den Sinn einer Schriftstelle der Zweifel berechtigt ist, dann können die Resultate der Wissenschaft ein Hilfsmittel für die Bestimmung desselben sein. Steht ein hieher gehöriges Resultat der Wissenschaft unzweifelhaft fest, dann darf der Exeget nicht das kontradiktorische Gegenteil davon als Sinn der Schriftstelle erklären. Durch Nichtbeachtung dieser Grundsätze würde nicht bloß der Exeget selbst zum Gespött der Ungläubigen werden, sondern auch die hl Schrift um das Ansehen des göttlichen Wortes bringen und den Ungläubigen den Weg zum Glauben erschweren[14].

Haben Sätze der Wissenschaft aber nur den Wert einer Meinung, speziell einer Hypothese, dann hängt es vom Grad ihrer Wahrscheinlichkeit ab, inwieweit man darauf Rücksicht zu nehmen hat. Wie es unstatthaft ist, in der Exegese durch jede wahrscheinliche Meinung der Wissenschaft sich beeinflussen zu lassen, ebenso wäre es auch ungereimt, um jeden Preis an einer Schrifterklärung festzuhalten, der eine sehr solide, fast an Gewißheit streifende Hypothese widerspricht, besonders wenn diese Hypothese beim Fortschreiten der Wissenschaft immer mehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen, die Gegengründe aber an Gewicht verloren haben[15]. Es ist ja

---

[13] Quidquid ipsi (qui calumniari libris nostrae salutis affectant) de natura rerum veraciter demonstrare potuerunt, ostendamus nostris libris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris literis, id est catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum (S Aug De Genesi ad literam I 21 n 41).

[14] Sicut Augustinus docet (Super Gn ad lit I 37; Conf XII 23. 24), in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundum, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur (S Thom I 68, 1).

Aliter quaerimus de naturae conditione, quid verum sit, aliter autem, quid in his verbis Moyses egregius domesticus fidei tuae intelligere lectorem auditoremque voluerit. In illo primo genere discedant a me omnes, qui ea, quae falsa sunt, dixisse arbitrantur. In hoc autem altero discedant a me omnes, qui ea, quae falsa sunt, Moysen dixisse arbitrantur (S August Conf XII 23).

[15] Von solchen gilt das Urteil des hl Augustin: Superbi sunt nec noverunt Moysis sententiam, sed amant suam, non quia vera est, sed quia sua est (Conf XII 25).

nicht ausgeschlossen, daß eine solche Hypothese einmal zur Gewißheit erhoben und dadurch die ihr widersprechende Schriftauslegung als falsch erwiesen wird [16]. Jedoch ist bei Beurteilung der Hypothesen umso größere Vorsicht notwendig, je häufiger es in der Wissenschaft vorkommt, daß Ansichten, die ehedem fast die allgemeine Zustimmung der Gelehrten fanden, später ebenso allgemein wieder aufgegeben werden [17].

3) Aus der Erkenntnis einer natürlichen Wahrheit kann der Exeget zunächst nur entnehmen, was er nicht als Sinn der Schriftstelle ausgeben darf; in einzelnen Fällen ist es aber auch möglich, daß er von der Wissenschaft einen Wink erhalte, wie er positiv die Stelle zu erklären habe. Dabei muß er aber sich sehr davor hüten, die erkannte natürliche Wahrheit sofort auch in der Schriftstelle ausgedrückt zu finden, wie es zB hinsichtlich des Hexaëmeron der starre Konkordismus tut. Denn wenn auch das Wort Gottes keine Widersprüche gegen die Wahrheiten der natürlichen Wissenschaft enthält, so hat es doch aus den angegebenen Gründen [18] keineswegs die Absicht, gerade diese Wahrheiten zu lehren. — Diese Vorsicht ist noch mehr dann zu beachten, wenn die Resultate der Wissenschaft nur problematischer Natur und darum dem Wandel unterworfen sind. In diesem Falle ist nämlich der Konkordismus genötigt, in der Schrifterklärung diesen Wandel mitzumachen, was des göttlichen Wortes unwürdig ist und seinen Wert nur verkleinern kann.

---

[16] Der hl Augustin ermahnt die Exegeten dringend, sie sollten in derlei schwierigen Materien nicht mit eilfertiger Voreingenommenheit ihre Auffassung als die ausschließlich richtige erklären. In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proiiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus; non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est; cum potius eam quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus (De Gn ad lit I 18 n 37).

[17] Sane, quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa iam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita postea in dubitationem adducta sint et repudiata (Encycl Pro 35).

[18] Aus den gleichen Gründen ist es ein sehr gewagtes, die Ehre des göttlichen Wortes mitunter sogar schädigendes Unterfangen, wenn man mit Berufung auf die Bibelworte über Gegenstände der Naturwissenschaft Thesen aufstellt. Der hl Augustin warnt davor mit folgenden, sehr ernsten Worten: Plerumque accidit, ut aliquid de terra, de coelo, de ceteris huius mundi elementis . . . de naturis animalium, fruticum, lapidum atque huiusmodi ceteris etiam nonchristianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut christianum, de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur toto coelo errare con-

4) Bei der praktischen Durchführung dieser Grundsätze kann es vorkommen, daß der Exeget jene Auslegung eines Schrifttextes, welche die Theologen der Vorzeit, auch die heiligen Väter, selbst allgemein festgehalten haben, verwirft und eine früher ungekannte zur seinigen macht. Dieser Widerspruch mit den Lehrern der Vorzeit nötigt ihn aber keineswegs, seine Erklärung aufzugeben, und berechtigt darum auch niemand, ihm wegen der neueren Auslegung eine Zensur anzuhängen. Seine Auslegung verdient nämlich keine andere Beurteilung als die Grundsätze, denen sie entspricht und deren Anwendung sie bietet. Nun haben aber gerade die heiligen Väter dieselben Grundsätze aufgestellt und auch in der Tat befolgt. Wenn sie dabei in der Exegese selbst manchmal zu anderen Resultaten gekommen sind, so ist der Grund davon in der verhältnismäßig mangelhaften und irrigen Erkenntnis auf dem Gebiet der Naturwissenschaft zu suchen[19]. Insbesondere ist zu beachten, daß die heiligen Väter mitunter gerade wegen der damals so enggezogenen Grenzen der Naturerkenntnis gar nicht den Grund fanden, der sie berechtigt hätte, in der Bestimmung des Sinnes von der Oberfläche des Buchstabens abzuweichen, gemäß der Regel des hl Augustin: A literali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere (Encycl cit 26).

β) Aufgabe der Wissenschaft ist es:

1) Auf dem ihr eigenen Gebiet von ihren eigenen Prinzipien auszugehen und durch ihre eigene Methode Erkenntnisse zu gewinnen. Bei dieser Arbeit legt ihr die Bibel gar nichts in den Weg; solange die Wissenschaft ihr Gebiet nicht überschreitet und innerhalb desselben ihre Methode einhält, vor allem keine Fehlschlüsse tut, kommt sie gar nicht in die Lage, eine der hl Schrift widersprechende Behauptung aufzustellen. Hier ist es also, wenigstens auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, nicht Sache des Forschers, der hl Schrift Kenntnisse zu entlehnen (für den Geschichtsforscher ist die hl Schrift auch vom rein natürlichen Standpunkt aus eine Quelle von unschätzbarem Wert).

---

spiciens risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Cum enim quemquam de numero christianorum in ea re, quam optime norunt, errare deprehenderint, et vanam sententiam suam de nostris libris asserere: quo pacto illis libris credituri sunt de resurrectione mortuorum et de spe vitae aeternae regnoque coelorum, quando de his rebus, quas iam experiri vel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptos? (De Gn ad lit I 19 n 39).

[19] Quod vero defensio Scripturae sacrae agenda strenue est, non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint: qui, prout erant opiniones aetatis, in locis disserendis, ubi physica aguntur, fortasse non ita semper iudicaverunt ex veritate, ut quaedam posuerint, quae nunc minus probentur. Quo circa studiose dignoscendum in illorum interpretationi-

2) Wenn aber der Forscher einen Fehlschluß tut[20], sei es, daß er die Grenzen seiner Wissenschaft nicht beachtet oder innerhalb derselben sich gegen die Methode seiner Wissenschaft verfehlt, dann verstößt er zunächst immer gegen seine eigene Wissenschaft; die von ihm aufgestellten Ansichten können aber zugleich auch einen Widerspruch gegen die hl Schrift in sich schließen. So oft dies der Fall ist oder damit der Fall gar nicht eintrete, hat er auf die hl Schrift insoweit Rücksicht zu nehmen, daß er jede Ansicht verwirft, die mit dem unzweifelhaft festgestellten Sinn einer Schriftstelle in kontradiktorischem Gegensatz steht. Auch hier ist die Bibel nicht Erkenntnisquelle seiner Wissenschaft, sondern sie bietet ihm nur eine Kontrolle, die ihn zur Erkenntnis bringt, daß er in seiner Forschung einen Fehler gemacht habe.

3) Er muß dann wieder mit den Mitteln der Wissenschaft diese Fehler aufsuchen und entweder die (der Bibel nicht widersprechende) Wahrheit feststellen oder eventuell die Beschränktheit des eigenen Wissens anerkennen, wie es oft genug auch der Exeget auf seinem Gebiet zu tun in die Lage kommt.

4) Wie der Theologe sich nicht abschließen darf gegen solide Hypothesen der Wissenschaft, ebenso darf auch der Forscher jene Schriftauslegung nicht ignorieren, die sich auf triftige Gründe stützt. Wenn das Ergebnis seiner Forschung einer solchen Auslegung widerspricht, so soll er es mit einem gewissen Mißtrauen aufnehmen und bereit sein, die Zustimmung ihm zu entziehen, wenn einmal diese Auslegung über jeden Zweifel erhoben werden sollte.

5) An und für sich ist es nicht seine Aufgabe, darzutun, daß Bibel und Wissenschaft sich gegenseitig nicht widersprechen. Aber die Liebe zur Wahrheit und die Dankbarkeit gegen die heilige Kirche sollen ihn bestimmen, seine Kenntnisse in den Dienst des Glaubens zu stellen und das göttliche Wort gegen die Angriffe der Gegner zu verteidigen[21].

---

bus, quaenam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quaenam unanimi tradant consensu; namque „in his, quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis", ut est S Thomae (In Sent II dist II 1. 3) sententia (Encycl cit 34 sq).

[20] Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent (Conc Vatic III 4).

[21] Quoniam igitur tantum ii possunt religioni importare commodi, quibus cum catholicae professionis gratia felicem indolem ingenii benignum Numen impertiit, ideo in hac acerrima agitatione studiorum, quae Scripturas quoquo modo attingunt, aptum sibi quisque eligant studii genus, in quo aliquando excellentes obiecta in illos improbae scientiae tela, non sine gloria, repellant (Encycl cit 40 sq).

ERSTER ABSCHNITT

DER SCHAUPLATZ DER HEILIGEN GESCHICHTE

Land und Leute

Den eigentlichen Kern der Geschichte des Alten Testaments bilden die Geschicke des Volkes Israel in dem von ihm bewohnten Lande der Verheißung. Der wirkliche Schauplatz der heiligen Geschichte erstreckte sich aber auf viel weitere Gebiete. Die zentrale Lage des Landes brachte es von selbst mit sich, daß der Gang der Geschichte Israels durch die kulturelle und politische Entwicklung nicht bloß der unmittelbaren Grenzländer, sondern besonders der beiden großen Weltreiche Ägypten und Assyro-Babylonien bestimmend beeinflußt wurde. Dazu kam, daß die göttliche Heilsökonomie sich dieser Reiche bediente, um ihre Pläne durch die Geschicke Israels zu verwirklichen. So blieb Israel nicht bloß in ständiger Berührung mit diesen Reichen, seine Geschichte hat sich zum Teil sogar auf deren Boden abgespielt. Darum werden nicht bloß in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments die verschiedenen Völker und Staaten dieser Gebiete in einemfort erwähnt, auch die Propheten nahmen in ihren Reden immer wieder darauf Bezug. Zum Verständnis der heiligen Geschichte sowohl als der prophetischen Bücher ist darum ein Blick nicht bloß auf Palästina und seine Grenzländer, sondern auch auf die beiden Weltreiche unerläßlich.

§ 3

Palästina und die Nachbarländer

Robinson, Physische Geographie des Heiligen Landes 1865; Neuere biblische Forschungen in Palästina 1857; Rieß, Biblische Geographie 1870; Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes 1887; Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893; Buhl, Geographie des alten Palästina 1896; Guérin, Descrip-

tion de la Palestine 1868—80; Zanecchia, La Palestine d'aujourd'hui 1899; H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente 1907; Guthe, Palästina 1908; Wimmer, Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt 1902; Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora BSt V 1; Moderne Bibelfragen 1917, 179 ff; Wetzstein, Reisebericht über Hauran 1860; Klein, Beiträge zur Topographie und Geschichte Galiläas 1909; Musil, Arabia Peträa I Moab, II Edom 1907; Weber, Arabien vor dem Islam AOIII 1; Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien AO X 2; viele Aufsätze der ZDPV. Zu den einzelnen geographischen Namen vg die mit größter Erudition und Sorgfalt verfaßte gekrönte Preisschrift: Döller, Geographische und ethnographische Studien zu III und IV Kg 1904, und Nagl OCist, Die nachdavidische Königsgeschichte 1905.

A) Palästina

Das Land, in dem von der Berufung Abrahams an die heilige Geschichte sich zum größten Teil abspielt, wird mit mehreren Namen benannt. Es heißt „Land Chanaan", jedoch nur in seiner Ausdehnung vom Meer bis zum Jordan; nach den späteren Bewohnern hieß es auch „Land Israels". „Palästina" ist zunächst nur der griechische Name für das Gebiet der Philister (*Παλαιστίνη*), Philistia), wurde aber von den griechischen Schriftstellern auch als Bezeichnung des ganzen Landes verwendet. — Wegen seiner Bedeutung für die Heilsgeschichte heißt es „Land der Verheißung" (Hebr 11, 9) oder das „Gelobte Land", wegen der heiligen Geschichte, deren Schauplatz es war, das „Heilige Land" (terra sanctificata, Zach 2, 12). „Chanaan" (K^{e}na$^{'}$an) wird von vielen als „Niederland" erklärt; in den ägyptischen Urkunden wird das Land Kan$^{'}$na, in den Amarnabriefen Kinachchi oder Kinachna genannt. In den babylonischen Inschriften heißt das Land mat Martu (Amurru) = Land der Amorhiter; später in den assyrischen Inschriften wird es in mat Hatti = Land der Hethiter einbezogen.

Die Grenzen des Landes werden nicht immer auf gleiche Weise angegeben. „Verheißen" wurde dem Abraham nur Chanaan; in Wirklichkeit hat Israel ein bedeutend größeres Gebiet erobert, zeitweilig aber auch einen Teil von Chanaan nicht innegehabt. Chanaan war im Osten vom Jordan begrenzt; die Westküste des Toten Meeres gehörte aber nicht mehr dazu. Die Ostgrenze des Reiches war jenseits des Jordan die sryisch-arabische Wüste. Die Süd- und Nordgrenze wird Nm 34, 3—13 und Jos 15, 1 genau angegeben; jedoch ist es schwer, die dort genannten Grenz-

orte zu bestimmen. Im allgemeinen kann man sagen: die Grenze bildeten im Norden der Libanon und Antilibanos, im Süden die ägyptische Wüste. Häufig werden durch den stereotypen Ausdruck „von Dan bis Bersabee" diese beiden Städte als Nord- und Südgrenze bezeichnet. Darnach kann als Nordgrenze 33° 10′ nördlicher Breite mit einer kleinen Biegung gegen Nordosten bis zum südlichen Fuß des Großen Hermon, als Südgrenze 31° nördlicher Breite mit einer geringen Biegung nach Süden angenommen werden. Die Länge beträgt demnach beiläufig 24, die größte Breite 18 bis 19 geographische Meilen, der Flächeninhalt 530 Quadratmeilen.

Der Bodengestalt nach ist Palästina ein Teil des Gebirgslandes, das sich vom Taurus die Westküste Asiens entlang bis zur sinaitischen Halbinsel nach Süden zieht. Es war ursprünglich ein Hochplateau, das sich beim 34. Grad vom Meere auf zu einem mächtigen Gebirge (Libanon) erhob, im Süden dann wieder als Plateau weiterlief und in der sinaitischen Halbinsel neuerlich in einen mächtigen Gebirgsstock überging. Seine gegenwärtige Formation ist auf meridionale Senkungen zurückzuführen, die wohl als Teil einer großartigen geologischen Katastrophe in das ganze Gebiet Spalten eingerissen und dadurch die Bildung von Tälern verursacht haben. Die eine dieser Senkungen hat das Gebirge des Libanon geteilt, so daß es sich jetzt als Doppelgebirge darstellt, dessen westlicher Zug, der eigentliche Libanon, in seinen nördlichen Spitzen sich über 3000 *m* erhebt, während der östlich parallel laufende Antilibanos (der Name kommt bei den griechischen Schriftstellern vor), seine höchste Erhebung im südlichen Großen Hermon (2759 *m*) besitzt. Die beide Gebirgszüge von einander teilende Talsenkung, das Kölesyrien im engeren Sinne des Wortes, erreicht bei Baalbek ihren Höhepunkt, der darum eine Wasserscheide bildet. Dort entspringen zwei Flüsse, von denen der eine, Leontes, in eine tiefe Schlucht eingezwängt, nach Süden fließt, dann im rechten Winkel das ihn begleitende Gebirge durchbricht und etwas oberhalb Tyrus sich ins Meer ergießt. Der andere, Orontes, hält in weit längerem Laufe und in vielen Windungen die nördliche Richtung ein, biegt vor seiner Mündung ebenfalls nach Westen, ja nach Südwesten um, nimmt dort den vom Taurus kommenden Apri (Afrin) in sich auf und mündet südlich von Seleucia ins Meer.

Auf der Südseite des Antilibanos (am Großen Hermon) beginnt die zweite Senkung, die viel charakteristischer ist. Sie bildet einen fast genau in südlicher Richtung verlaufenden Erdspalt, der das Plateau bis tief unter die Küste des Mittelländischen Meeres aufgerissen hat, an der Stelle des heutigen Toten Meeres die größte Tiefe — überhaupt auf dem ganzen Kontinent — erreicht, dann im weiteren Verlauf nach Süden bis 240 *m* über dem Meere wieder aufsteigt, sich dann neuerlich senkt und in den Älanitischen Meerbusen des Roten Meeres übergeht. Dieser Spalt war darum früher mit einem Binnensee ausgefüllt, der aber, weil die Wasserzufuhr der Verdunstung nicht die Wage hielt,

immer geringer wurde, bis endlich die Ausgleichung hergestellt war. In solcher Weise ist das Jordantal mit seiner eigentümlichen Gestalt entstanden.

Weil dieser Erdspalt Palästina der ganzen Länge nach durchzieht, ist das Land in zwei scharf geschiedene Partien geteilt, das ost- und westjordanische Gebiet. — Die Verschiedenheit tritt schon in der Bodengestalt hervor. Die Bodenerhebung des Westjordanlandes ist durch diese Senkung zu einem ebenfalls in meridionaler Richtung verlaufenden, selbständigen Gebirgszug geworden, der sich nach Westen bis zu der ihn begleitenden Ebene am Meer staffelförmig niedersenkt, während er gegen Osten zum Jordantal steil abfällt. Demgegenüber stellt sich das Ostjordanland als eine Hochebene dar, die ebenfalls zum Jordantal gegen Westen steil abfällt, in verschiedenen Höhenlagen sich hinzieht, da und dort auch zu Gebirgen aufsteigt, sich dann nach Osten zur syrisch-arabischen Wüste abflacht.

An manchen Stellen hat zur Gestaltung des Bodens auch die vulkanische Tätigkeit viel beigetragen, was das ausgedehnte Basaltgebirge und die gewaltigen Lavadecken beweisen. Als Reste der diese Bildungen bewirkenden Kräfte sind Erdbeben zurückgeblieben, von denen das Ostjordanland ziemlich oft in furchtbarer Weise heimgesucht wurde. In der hl Schrift werden öfter (I Kg 19, 11, Am 1, 1, Mt 27, 52; 28, 2) Erdbeben erwähnt.

Das Gebirge des Westjordanlandes ist durch die Ebene Jezrael in zwei ungleiche Gebiete geteilt, das Gebirge von Galiläa (auch nach dem Stamm Nephtali benannt) im Norden und das Gebirge von Judäa und Samaria (nach den dortigen Stämmen auch Gebirge Juda und Ephraim) im Süden.

Das Gebirge von Galiläa weist durch die Verschiedenheit der Bodengestaltung zwei Teile auf, deren nördlicher einen mehr geschlossenen Gebirgsstock bildet mit den höchsten Bergen des Landes, während der südliche, gegen Norden durch die von Akko am Meer ostwärts gezogene Linie begrenzt, mehr hügeliges Gebiet ist. In Südgaliläa liegt die Stadt Nazareth, südöstlich davon der Berg Tabor.

Die zwei südlich von der Ebene Jezrael gelegenen Gebirge sind nicht scharf von einander abgegrenzt; das Gebirge von Samaria ist gewissermaßen die nördliche Fortsetzung des Gebirges Juda; wohl aber weist die Bodengestaltung charakteristische Verschiedenheiten auf. In Juda läuft nämlich der Gebirgskamm fast in meridionaler Richtung, dem Jordan viel näher als der Meeresküste. Dem Jordan und Toten Meer zu gehen sehr steile, tief eingerissene Schluchten, während in der Richtung nach dem Meer das Gebirge mehr

sanft und staffelförmig in die Ebene sich verläuft. Das Gebirge von Samaria entbehrt dieser Regelmäßigkeit der Formation; Höhenzüge gehen nach verschiedenen Richtungen; zwischen Bergen sind da und dort Talkessel eingeschlossen, aus welchen das Wasser gar keinen Abfluß hat.

Das Gebirge von Samaria, vom gleichnamigen Stamm auch „Ephraim" genannt, teilt sich in die nördliche und südliche Hälfte, als deren Grenze das Tal von Sichem zu gelten hat, so daß die dasselbe einfassenden Berge, der Ebal den südlichen Grenzpfeiler von Nordsamaria, der Garizim den nördlichen Grenzpfeiler von Südsamaria bildet. Im Tal zwischen beiden lag die uralte Stadt Sichem, berühmt sowohl aus der Patriarchen- als auch aus der späteren Geschichte Israels. Sichem war der Mittelpunkt des ersten vorübergehenden israelitischen Königtums zur Richterzeit; in Sichem war die Reichsversammlung, welche zur Spaltung des Reiches führte; Sichem war die erste Hauptstadt des nördlichen Reiches; später wurde es der Hauptsitz der religiösen Sekte der Samaritaner, die auf dem Garizim ihr Heiligtum hatten. An der Stelle der Stadt wurde nach deren Zerstörung die prachtvolle Flavia Neapolis gebaut, woran noch das heutige Dorf Nablus erinnert. Nördlich vom Sichemtal lag auf einem runden Berg, mitten in einem fruchtbaren Tal, die Stadt Samaria, von König Omri begründet und zur Hauptstadt des nördlichen Reiches erhoben. Herodes baute die Stadt um und nannte sie Sebaste, wovon das heute dort gelegene Dorf Sebastije den Namen hat.

Das Gebirge Ephraim verzweigt sich gegen Nordwest in den bis ins Meer hinausragenden Karmel, gegen Nordost ins Gebirge Gelboe. Zwischen diesen Bergen im Süden und dem Gebirge von Galiläa im Norden breitet sich in Form eines Dreieckes die vom Kischon (Cison) durchströmte Ebene Jezrael (auch Esdrelon, Ebene von Megiddo und die große Ebene genannt) aus. Diese Ebene war in strategischer Hinsicht von größter Wichtigkeit. In ihr kreuzte nämlich eine Reihe wichtiger Straßen, darunter die Handelsstraße von Ägypten nach Babylon. Auch bot sie in ganz Palästina allein Raum zur Entwicklung größerer Truppenmassen und zur Verwendung von Streitwagen. Darum war sie von altersher der Schauplatz blutiger Entscheidungs-

schlachten. Die Namen hat die Ebene von den Städten Jezrael im Osten und Megiddo, einem sehr wichtigen strategischen Stützpunkt im Südwesten.

Das Gebirge Juda läßt in meridionaler Richtung drei Teile unterscheiden. Die Spitzen des südlichen und nördlichen Teiles erheben sich über 1000 *m*, während der mittlere im Vergleich dazu eine Art Senkung darstellt mit einer Durchschnittshöhe von 750 *m*. Hier liegt Jerusalem, seit David die Hauptstadt des Reiches, eine Stunde südlich davon in sehr fruchtbarer Gegend Bethlehem, die Heimat Davids und der Geburtsort Jesu Christi. Sieben Stunden weiter nach Süden ist Hebron, durch den Aufenthalt der Patriarchen und deren Familiengrab geheiligt. Hebron war eine der berühmtesten Städte des Landes. Dort hatte zuerst David nach dem Tod Sauls als König von Juda seinen Sitz; dort ließ sich Absalom zum König ausrufen; später war Hebron eine der Hauptstädte der Idumäer. — Noch südlicher lag die Grenzstadt Bersabee, eigentlich „Brunnen der Sieben", dann aber auch mit „Brunnen des Eidschwures" erklärt.

Die Ebene am Meer. — Der sich zwischen dem Gebirge des Westjordanlandes und dem Mittelländischen Meer hinziehende Küstenstrich ist durch das nach Nordwesten ins Meer vorspringende Gebirge Karmel in zwei ungleiche Teile zerlegt. Der nördliche Teil, von der gleichnamigen Stadt die Ebene von Akko genannt, ist viel schmäler, als der südliche, was bei seiner Fortsetzung nach Norden, dem eigentlichen Phönizien, noch mehr der Fall ist. Er wird beiläufig in der Mitte zwischen Akko und Tyrus durch den Dschebel el Muschakkeh vollständig unterbrochen. — Die Ebene südlich vom Karmel ist den Gebirgen Ephraim und Juda vorgelagert, zu denen ein langsam sich erhebendes Hügelland aufsteigt. Auch diese Ebene läßt wieder zwei Teile unterscheiden, deren Grenze die Stadt Joppe (Jafa) ist. Die südliche Ebene bis gegen Gaza wird Ebene von Sephela (Niederung) auch Philistia genannt; nördlich von Joppe dehnt sich die durch ihre Fruchtbarkeit ausgezeichnete Ebene von Saron aus.

Das Jordantal. — Der Jordan entspringt aus drei sehr wasserreichen Quellen: Hasbany, Dan und Banias (so genannt nach Ortschaften, die an den Quellflüssen liegen) im

Gebirgsstock des Großen Hermon. Er durchfließt den kleinen Sumpfsee Merom (bahr el Hule) und ergießt sich vier Stunden südlicher in den See Genesareth (kinnereth, das Galiläische Meer, Meer von Tiberias, bahr Tabarijeh), der bereits 208 *m* unter dem Meeresspiegel liegt. Nach dem Austritt aus dem See durchzieht er ein 112 *km* langes Tal, bis er sich südlich von Jericho in das Tote Meer ergießt. Dieses Tal ist etwa eine Viertelstunde breit und in fast meridionaler Richtung von dreizehn Meter und darüber hohen Wänden eingefaßt, ober denen sich die Jordansau, eine zwei bis drei Stunden breite Ebene, ausdehnt. Der Jordan durchfließt das Tal in unzähligen Krümmungen, so daß er wohl einen dreimal längeren Weg zurücklegt. Bei großer Wassermenge tritt er über seine Ufer, jedoch nie so hoch, daß er die Ebene bewässern könnte. Während demnach das untere Jordantal eine bedeutende Fruchtbarkeit aufweist, die aber wegen der sonstigen Unwirtlichkeit der Gegend für die Kultur weniger Bedeutung hat, ist die Jordansau eine unfruchtbare, drückend heiße Wüste. Nur die Gegend südlich vom See Genesareth und insbesondere das Gefilde von Jericho zeichnen sich durch eine außerordentliche Fruchtbarkeit aus. — Das Jordantal heißt in der Bibel 'arabà; dieser Name wird jedoch für die ganze Einsenkung gebraucht, die sich über das Tote Meer hinaus bis zum Meerbusen von Ailath fortsetzt. Jetzt wird das Jordantal el-ghôr und nur das Tal südlich vom Toten Meer wadi el-'arabà genannt.

Das Tote Meer. — Der See, in welchen der Jordan sich ergießt, heißt in der Bibel „Salzmeer" (Gn 14, 3), „Meer der Araba" (Dt 3, 17), erst später kommt die Bezeichnung „Totes Meer" vor; die Araber nennen es bahr Lut. Dieser merkwürdige See ist 76 *km* lang und in seiner Mitte 15,7 *km* breit. Sein etwas wechselndes Niveau liegt gegenwärtig etwa 392 *m* unter dem Meeresspiegel. Durch eine von Osten hereinragende Landzunge wird er in zwei Teile von sehr verschiedener Ausdehnung und Tiefe geteilt. Der größere (nördliche) erreicht eine Tiefe von fast 400 *m*, dagegen ist der südliche nur eine seichte Salzlagune von einem halben bis höchstens vier Meter Tiefe. Das Wasser enthält viel mehr und viel schärfere Salze als das Meerwasser und ist darum auch bedeutend schwerer.

Da das Wasser keinen weiteren Abfluß hat, so muß der Zufluß vom Jordan und anderen Flüssen verdunsten, die mineralischen Bestandteile aber bleiben zurück. Der Salzgehalt wechselt nach Ort und Zeit, steigt aber im allgemeinen mit der Entfernung von der Jordanmündung und mit der Tiefe. Die neueste Analyse (Chemikerzeitung 1907, S 845) gibt 22,02 % feste Bestandteile an, darunter bloß 8,79 % Kochsalz. Auch

in der Umgebung findet sich viel Salz. So zB besteht die unterste, etwa 30 bis 45 *m* mächtige Schicht des am Südwestufer gelegenen Dschebel Usdum aus fast reinem, bläulichem Steinsalz, das durch darüberliegende gipshaltige Kreidemergel vor Auflösung durch Regengüsse geschützt ist. Auf der Ostseite dieses 11 *km* langen Rückens, wo das Steinsalz zu Tage tritt, erzeugen senkrechte Zerklüftungen mitunter eine oder auch mehrere Salzsäulen, die von den Arabern bint schech Lut (Töchter des Scheiks Lot) genannt werden.

Die eigentümlichen Naturerscheinungen, die das Tote Meer mit seiner Umgebung bietet, hängen mit der tiefen Lage und diese wiederum zweifellos mit seiner Entstehung zusammen. Mehrere Schriftsteller waren der Ansicht, das Tote Meer samt der ganzen Einsenkung des Ghor sei erst in historischer Zeit (bei der Zerstörung der Pentapolis) durch das Einbrechen unterirdischer Hohlräume und eine damit zusammenhängende Bodensenkung entstanden, der Jordan aber habe vorher durch die südliche Araba den Abfluß in das Rote Meer gefunden. Allein die bedeutende Steigung des Terrains im Süden (die Wasserscheide in Araba liegt 240 *m* über dem Meer), die Richtung der Seitentäler in der Araba usw machen es gewiß, daß das Tote Meer und die ganze Erdspalte des Jordantales schon von prähistorischer Zeit her existiert habe und nie mit dem Älanitischen Meerbusen in Zusammenhang gewesen sei. Die ganze Senke des Jordantales ist nach den geologischen Untersuchungen ein sogenannter Grabenbruch, ähnlich der oberrheinischen Tiefebene zwischen dem Schwarzwald und den Vogesen; es haben sich nämlich mehrere parallele Spalten gebildet, zwischen welchen dann ein Streifen in die Tiefe gesunken ist. — Verschiedene Uferterrassen sowie das Salzlager am Dschebel Usdum beweisen, daß das Tote Meer infolge öfterer Wiederholung lang andauernder, abwechselnd feuchter und trockener Klimaperioden einen sehr unterschiedlichen Wasserstand gehabt hat. Zuerst war es, wie aus den fossilen Schnecken in der höchsten Uferterrasse geschlossen werden kann, ein Süßwassersee, dessen Spiegel 428 *m* höher lag als jetzt. — Kleinere Schwankungen des Seespiegels finden auch heute noch statt. Gegenwärtig zB ist derselbe im Steigen begriffen.

Bei der Zerstörung der Pentapolis hat sich der See nur nach Süden über das Siddimtal erweitert (Gn 14, 3—10). Dort waren nämlich, wie die Genesis berichtet, viele Erdharzquellen. Wahrscheinlich ist die Sodomskatastrophe der letzte Akt in der Bildungsgeschichte des Toten Meeres. Im Süden haben sich nämlich neue Spalten gebildet, zwischen denen das Gebiet wiederum eingesunken ist. Natürlich war dieses Einsinken mit einem gewaltigen Erdbeben verbunden; auf ein solches weist auch der Ausdruck der Genesis hin, Gott habe die Städte und die ganze Umgebung „umgekehrt" (19, 21. 25). Durch den Druck der einsinkenden Erdschollen wurden Erdpech und Schwefelwasserstoffgas emporgepreßt, beides leicht brennbare Stoffe, die dann durch Blitze entzündet wurden. Dadurch wurde die ganze Luft mit Feuer- und Schwefelgeruch erfüllt, und Abraham, der von ferne hinblickte, sah einen Rauch von der Erde aufsteigen wie von einem Ofen (19,28). Schwefelwasserstoffausdünstungen finden sich auch heute noch an verschiedenen Stellen des Toten Meeres. Durch eine derartige Spaltenbildung erklärt sich auch das senkrecht abfallende Salzlager des Dschebel Usdum, eine Erscheinung,

die sich sonst nirgends mehr auf der ganzen Erde findet. Wäre das ganze Tote Meer erst bei Gelegenheit der Sodomskatastrophe entstanden, wäre also der Jordan früher durch das wadi el-'arabà in den Meerbusen von Akaba geflossen, so hätte nicht bloß der Süden des Toten Meeres mit der Pentapolis einsinken müssen, sondern das ganze Gebiet bis weit über den Merom- oder Hulehsee hinauf, und das wäre eine viel ausgebreitetere Katastrophe gewesen als jene, welche die hl Schrift beschreibt.

Vg Kaulen, Das Tote Meer und die Heilige Schrift Kath 1864, I 440 ff; Lynch, Narrative of the US expedition to explore the Jordan and the Dead Sea 1849; Official report of the US expedition 1852; Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte 1871—76; Blanckenhorn, Das Tote Meer und der Untergang von Sodoma und Gomorrha 1898; Entstehung und Geschichte des Toten Meeres ZDPV XIX; Gautier, Autour de la Mer Morte 1901. Die vollständigste Monographie über das Tote Meer hat Meusburger durch seine außerordentlich fleißige Programmarbeit Das Tote Meer (57 bis 59 Programm des kk Gymnasiums in Brixen 1907—1909) geliefert. Darin sind die Nachrichten über das Tote Meer vom Altertum bis zur Neuzeit herauf vollständig gesammelt und kritisch beleuchtet. Auch werden darin die Natur und die Entstehung des Salzmeeres und seiner Umgebung streng wissenschaftlich untersucht und die gesichteten Resultate äußerst übersichtlich dargestellt.

Das Ostjordanland, der Ausläufer des Antilibanos, ist ein mit Hochplateaus untermischter Gebirgsstreifen, der sich vom Großen Hermon bis zum Gebirge von Edom nach Süden hinzieht. Das Gebiet ist durch die drei von Osten kommenden Flüsse in mehrere Abschnitte geteilt, die auch verschiedene Gestaltung aufweisen. Diese Flüsse sind: der Jarmuk (Hieromax), heute el Menadhire, der seine Wasser aus den Gebirgen östlich vom See Genesareth sammelt und, einen südwestlichen Lauf einhaltend, südlich von diesem See in den Jordan mündet; der Jabbok (ez-Zerka) und der sich bereits ins Tote Meer ergießende Arnon (el Môdschib). Die Südgrenze des Ostjordanlandes bildet der an der Südspitze des Toten Meeres mündende Salzbach, der das Ostjordanland von Edom scheidet. Die durch diese Flüsse begrenzten Teile des Ostjordanlandes tragen in der hl Schrift ihre eigenen Namen; jedoch wird damit nicht immer das gleiche Gebiet bezeichnet. Der Grund liegt besonders darin, daß diese Namen eigentlich für staatliche Gebilde gelten, die im Laufe der Zeit ihre Ausdehnung gewechselt haben. Man kann darnach von Nord nach Süd drei oder vier Teile unterscheiden: 1) Basan, 2) Galaad, geteilt in das nördliche und südliche Galaad, 3) Moab.

1) Basan kommt zuerst als Name für das vom Ammorhiterkönig Og beherrschte Land vor (Nm 21, 33). Es ist der nördlichste Teil des Ostjordanlandes, nördlich vom Großen Hermon und der Ebene von Damaskus, südlich vom Jarmuk begrenzt. Gegen Osten hat dieses Gebiet eine bedeutend größere Ausdehnung als die südlicheren Teile, die durch die arabische Wüste sehr eingeengt sind. Basan verdankt seine äußere Gestaltung einer großartigen vulkanischen Tätigkeit, welche die dortigen Berge aus Basalt gebaut und die ebenen Flächen mit Lavaströmen überdeckt hat. Darin ist auch die außerordentliche Fruchtbarkeit begründet, auf die schon der Name Basan, d i Fettland, hindeutet. — Basan hat keine einheitliche Bodenform; es ist ein Gemisch von Gebirgen, Hoch- und Tiefebenen, das darum mehrere von einander streng geschiedene Teile enthält.

Das nördlichste Gebiet des Landes war Gessur und Maaha südlich vom Großen Hermon, das erstere mehr östlich, Maaha westlich.

Der westliche Teil, das heutige Dscholan (Gaulonitis), ist von dem nach Süden sich abflachenden Gebirge ausgefüllt, das gegen den Jordan und den See Genesareth langsam, staffelförmig abfällt. Gegen Osten erhebt sich die Hochebene En-Nukrad (wahrscheinlich die Landschaft Batanäa). Südöstlich davon ist das ausgedehnte, sich bis 1800 *m* erhebende vulkanische Gebirge Hauran (Auranitis), heute nach dem dort wohnenden Drusenstamme Dschebel ed Duruz genannt. Nordwestlich davon ist die von einem Lavastrom bedeckte Hochebene el Ledscha (Zufluchtsstätte Trachonitis), eine wegen ihres wilden, zerrissenen Gesteins sehr schwer zugängliche Gegend, und darum seit jeher wegen der dort herrschenden Räuberhorden überaus gefürchtet.

2) Südlich vom Jarmuk erhebt sich das Land und Gebirge Galaad (Gilead). Der Name kommt in verschiedenem Sinne vor. Im weitesten bedeutet er das ganze Ostjordanland, insoweit es von Israeliten bewohnt war, im engsten Sinne das ganze Gebiet zwischen den Flüssen Jarmuk und Jabbok; am öftesten aber bezeichnet der Name das ganze Gebiet vom Jarmuk bis gegen den Arnon und begreift demnach schon einen Teil von Moab in sich. So genommen besteht Galaad aus zwei durch den Jabbok getrennten Tei-

len (vg Dt 3, 12. 13 Jos 12, 2). Der nördliche Teil, das Galaad im engsten Sinne, heute Dschebel Adschulun, das Galaaditis der griechisch-römischen Zeit, ist eine Hochebene, die sich gegen Süden zu einem Gebirge auf ca 1080 *m* erhebt; der südliche Teil heißt el Belga.

3) Das Gebirge Moab. Der Name bezeichnet das von einem Sohne Loths abgeleitete Volk, dann das von den Moabiterkönigen beherrschte Reich und ist darum als Gebietsbezeichnung kein feststehender Name.

Da die Nachkommen des anderen Bruders, Ammon, sich nördlich, die Moabs sich südlich vom Arnon ansiedelten, bedeutet Moab ursprünglich das Gebiet südlich vom Arnon bis zur Südspitze des Toten Meeres, wo das Land Edom beginnt, von Moab durch den Salzbach (Wadi el Hasa) getrennt. „Denn der Arnon ist die Grenze Moabs, trennend die Moabiter und Ammoniter" (Nm 31, 13; Richt 11, 18). Später dehnte sich aber Moab über den Arnon nach Norden aus; sogar das Gebiet gegenüber Jericho wird Gefilde Moabs genannt, so daß Moab das Land östlich vom Toten Meer bezeichnet. In diesem Sinne ist Moab vom Arnon in zwei Teile geteilt und stellt eigentlich das zum Flußgebiet des Arnon gehörige Hochland am Ostufer des Toten Meeres dar. Das Gebirge von Moab erhebt sich dort in drei steilen Abstufungen bis zu einer Höhe von 800 bis 1240 *m*. Es ist ein durch die ins Tote Meer mündenden Schluchten stark zerklüftetes Hochplateau, das von den Berggipfeln nur wenig überragt wird. Der Gebirgsrücken geht gegen Osten fast unmerklich in die Hochebene über.

B) Die südlichen Nachbarländer Palästinas

Edom ist das Land, das südlich von Palästina sich bis zum Älanitischen Meerbusen erstreckt. Durch die Senke el Araba ist das Gebiet in zwei Teile, einen östlichen und einen westlichen, geschieden. Der östliche Teil — das Gebirge Hor, später Seir genannt — ist die Fortsetzung von Moab und darum der südlichste Teil des Ausläufers, der sich vom Großen Hermon durch das ganze Ostjordanland hinzieht. In seinem Charakter ist aber das Gebirge Edom vom Gebirge Moab unterschieden. Während nämlich dieses ziemlich steil gegen Westen in das Tote Meer abfällt, weist das Gebirge Edom nach Westen drei ziemlich

breite Stufen auf. Nach Osten hingegen und besonders in seinem südlichen Teil geht es mit einer breiten Stufe in die Wüste über. Das westliche Gebirge steigt von der Araba aus noch langsamer auf, weshalb sein Rücken von der Senke vielmehr zurücksteht, als der des östlichen. Der nördlichste Teil ist sehr fruchtbar (Palaestina salutaris), das westliche Gebiet besteht aber aus ganz unfruchtbaren, unzugänglichen Felsen, die einen handgreiflichen Gegensatz zur Fruchtbarkeit des Gelobten Landes bilden.

Arabien (ʿarab oder ʿereb) bezeichnet im alten Testament die im Süden und Südosten von Palästina angrenzenden Gebiete; als Name der großen heute so bezeichneten asiatischen Halbinsel kommt das Wort erst bei den griechischen und römischen Schriftstellern vor. Der größte Teil des heutigen Arabien war nämlich den Alten unbekannt, und auch heute noch ist Arabien ein verhältnismäßig sehr wenig durchforschtes Land. Das Innere der Halbinsel ist besonders im Süden Flugsandgebiet (Ruba' el Chali, das leere Viertel), dann erhöht sich nördlich das hügelige Land Negd und die Wüste Nufud, die östlich von Palästina in die syrische Wüste übergeht. Arabien ist darum zum größten Teil das Land nomadisierender Völker, weshalb Araber in der Heiligen Schrift auch soviel wie Wüsten- oder Steppenbewohner ist. Eine städtische Kultur hat sich in Arabien nur in den von Randgebirgen begleiteten Küstenstrichen, besonders am Westufer, entwickelt, wo schon in grauer Vorzeit, wenn auch kleine, so doch blühende Staaten ihre Zentren hatten. — Die klassischen Schriftsteller haben mehrere Teile unterschieden, das wüste Arabien (die syrisch-arabische Wüste), das glückliche Arabien oder die Landschaft Jemen im südlichsten und das peträische Arabien, das vom Toten Meer nach Süden sich erstreckende Land, von der Felsenstadt Petra so genannt. Dieses fällt zum Teil mit dem Edomitergebiet zusammen; es wird aber auch die Fortsetzung davon, die sinaitische Halbinsel, dazu gerechnet, zwischen dem Meerbusen von Suez (sinus hieropolitanus) und dem von Akabah (sinus aelaniticus). Den südlichsten Teil der Halbinsel nimmt ein mächtiger Gebirgsstock ein, von dem sich Ausläufer der Meeresküste und der Araba entlang nach Nordwesten und Nordosten verzweigen, zwischen denen eine ausgedehnte Hochebene, im Westen die Wüste

Sur, im Osten die Wüste Pharan (et Tih) liegt. Nach der Tradition gehört zum südlichen Gebirgsstock das Gebirge Horeb und der Berg Sinai, der Berg der Gesetzgebung, als den man gewöhnlich den dortigen Dschebel Musa ansieht.

Für die biblische Geschichte hat dieser Teil von Arabien und das östlich von der Araba gelegene Gebiet die größte Bedeutung, weil dort Moses seine Zufluchtsstätte gefunden und sich für den erhabenen Beruf, Befreier des Volkes Israel und Begründer seines Staatswesens zu sein, vorbereitet hat, weil es ferner Israel bei seiner Wüstenwanderung Aufenthalt bot und der dort wohnende Araberstamm der Madjaniter für die Entwicklung des israelitischen Rechtslebens nicht ohne Einfluß war. Auch später sind mehrere arabische Völkerschaften, größtenteils durch den Handelsverkehr, den sie vom Inneren des Landes und von Indien her nach dem Westen vermittelt haben, dann aber auch durch räuberische Einfälle mit Israel in Berührung gekommen.

Die große geschichtliche, auch religionsgeschichtliche Bedeutung Arabiens liegt auf dem ethnographischen Gebiet. Nicht bloß, daß Israel mit den Arabern im Verwandtschaftsverhältnis stand, indem die Familie Abrahams einem semitischen Zuzug entstammt, der aus Arabien nach dem südlichen Babylonien eingewandert war; Arabien ist die semitische Völkerkammer, aus der jene Stämme hervorgegangen sind, die jahrhundertelang als Bewohner des asiatischen Kulturgebietes auf die politische und Kulturgeschichte von ganz Westasien, insbesonders auch auf die Geschichte Israels, bestimmenden Einfluß genommen haben.

Dies läßt darauf schließen, daß in früheren Jahrtausenden auch die Bodenverhältnisse mehr als heute einen Verkehr von Arabien nach dem Zweiströmeland gefördert haben. Gewiß war früher die Wüste nicht so ausgedehnt und so leblos und unwegsam wie heute. Das Arabien mitten im Negd durchziehende Wadi-el-Rumma und auch andere Täler haben ihre Richtung gegen den Euphrat hin, weshalb es nicht unwahrscheinlich ist, daß im südlichen Stromgebiete des Euphrat die Flußtäler von Norden, Süden und Osten zusammengelaufen sind und so auch in geographischer Hinsicht zum Ausgangspunkt des östlichen Kulturlebens und zum Ziele der Völkerwanderung geeignet waren.

Bedeutung des Heiligen Landes. — Israels Geschichte ist von Anfang an durch den Erlösungsplan bedingt und darum nicht ausschließlich auf den Gesetzen natürlicher Entwicklung, sondern noch mehr auf der göttlichen Verheißung gegründet. Dem entsprach auch das Land, welches ihm zur Wohnung angewiesen wurde. Es mußte zwar durch Waffengewalt erobert werden, war Israel aber dennoch durch göttliche Verheißung zugesichert und gelangte auf Grund dieser unter dem besonderen Schutz Gottes in seinen Besitz.

α) Es war geziemend, daß das Land, welches Gott seinem auserwählten Volke zur Wohnung anwies und gerade deshalb mit Emphase „das seinige“ nennt (mea est Lv 15, 23), durch besonderen Segen der Natur ausgezeichnet sei. Wiederholt wird es in der Bibel als ein „gutes, vortreffliches“ Land bezeichnet, welches „von Milch und

Honig fließt", ja, das „beste aller Länder" sei (quae est egregia inter omnes terras. Ez 20, 6).

Bei aller Fruchtbarkeit des Bodens und Milde des Klimas war Chanaan doch den feindlichen Elementen in der Natur, wie auch in politischer Hinsicht als Verbindungsglied der um die Weltherrschaft streitenden Reiche den Angriffen übermächtiger Feinde in hohem Maße ausgesetzt. Auch hierin ist die Absicht Gottes nicht zu mißkennen. Israel soll nach jeder Seite hin einsehen, daß es auch in seiner kulturellen und historischen Entwicklung von dem außerordentlichen Schutze dessen abhängig sei, der seine Existenz auf dem Gnadenwege begründet hatte. Und wenn es gegen diese Wahrheit undankbar seine Augen verschloß, so waren gerade diese feindseligen Elemente ein Strafwerkzeug in der Hand des Herrn, um die mißkannte Wahrheit das Volk um so bitterer fühlen zu lassen.

β) Die Eigenart des Landes mußte aber auch dem geistigen Berufe Israels dienen. Israel sollte den wahren Glauben und die reine Sitte sowie die Messias-Hoffnung unverfälscht bewahren. Darum mußte es gegen Einflüsse des Heidentums möglichst sichergestellt und dem zu regen Verkehr mit demselben entzogen werden. Hiezu war die Abgeschlossenheit des Landes behilflich, welches im Norden von hohen Gebirgen, im Osten und Süden von der Wüste, im Westen vom Meere begrenzt ist.

Diese Einsamkeit Israels hatte auch einem scheinbar ganz entgegengesetzten Zwecke zu dienen. Es war ja der Beruf des Volkes, das kommende Heil nicht für sich allein zu behalten, sondern der ganzen Welt zu vermitteln. „Erweitere den Raum deines Zeltes," ruft Isaias (54, 2. 4) der Gottesgemeinde zu, „und die Decken deiner Zelte breite aus; spare nicht, mache deine Zeltseile lang und deine Pflöcke fest, denn nach rechts und links wirst du vordringen und dein Same wird die Völker erben". Dem entsprach die zentrale Lage des gelobten Landes inmitten der Kulturvölker des Altertums, Assyrien und Ägypten, während die Lage am Meere die Verbreitung der Wahrheit nach Europa hin erleichterte. Wenngleich diese zentrale Lage erst in der Fülle der Zeit die volle Bedeutung erhielt, so war sie dennoch für den ganzen Aufenthalt Israels dortselbst von der größten Wichtigkeit, denn dadurch entfaltete sich die Offenbarung Gottes gleichsam vor allen Völkern. Diese hatten Gelegenheit, Jahve, den Bundesgott Israels, in seiner unüberwindlichen Macht, in seiner Güte und Barmherzigkeit, in seiner strengen Gerechtigkeit kennen zu lernen. Was Gott in Israel tut, tut er vor den Augen der Völker. In medio gentium posui eam et in circuitu eius terras . . . ego faciam in medio tui iudicia in oculis gentium (Ez 5, 5. 8; cf Ex 15, 14—16; Jdt 5).

§ 4

Das Zweiströmeland und seine Nachbarländer

A) Das Zweiströmeland

Kaulen, Assyrien und Babylonien 4, 1891; Bezold, Ninive und Babylon 1903; Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des

alten Orients I 1904; Geschichte Babyloniens und Assyriens (Oncken) 1885; Brunengo SJ, L'impero di Babilonia e di Ninive 1885; Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens 1892; Murdter-Delitzsch, Geschichte Babyloniens und Assyriens 1891; Lindl, Cyrus (Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt) 1903; Starck, Babylonien und Assyrien nach ihrer alten Geschichte und Kultur 1907; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament 3 (von Zimmern und Winkler), 1903: Zehnpfund, Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten AO XI 314; Die Wiederentdeckung Ninives AO V 3; Weißbach, Das Stadtbild von Babylon AO V 4; Koldewey, Das wiedererstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen 1914; Messerschmidt, Die Entzifferung der Keilschrift V 2; Hüsing, Der Zagros und seine Völker AO IX 4/3.

In geschichtlicher und allgemein kultureller Beziehung das wichtigste Gebiet ist das von den zwei großen Zwillingsströmen Euphrat und Tigris durchzogene Land, das sich vom armenischen Hochgebirge zwischen dem Zagrosgebirge im Osten und der syrisch-arabischen Wüste im Westen bis zum Persischen Meerbusen hinzieht. Der Euphrat und Tigris gehören zusammen ihrem Ursprung nach, indem der Tigris ganz nahe dem südlichen der beiden Quellflüsse des Euphrat entspringt, ihrem Laufe nach, indem sie sich so ziemlich in gleicher südöstlicher Richtung dem gleichen Ziele zuwenden, einmal, in der Nähe von Babylon, sogar auf 50 *km* einander nahekommen, um sich dann wieder, aber nicht mehr so weit wie im nördlichen Lauf, von einander zu entfernen, sich endlich vereinigen und noch ca 150 *km* Weges als ein Strom, der heutige Schatt-el-Arab (Strom der Araber), gemeinsam zurücklegen. Durch die gegenseitige Wechselbeziehung haben der Euphrat und Tigris unter dem Zusammenwirken von Natur und Kunst ein Kulturland ersten Ranges geschaffen und damit gewissermaßen auch den Anstoß zur Begründung wichtiger Staatswesen und vielfach Anregung zu deren politischer und kultureller Entwicklung gegeben.

Bei alledem weisen beide Ströme große Verschiedenheiten auf. Zwar nicht in der Luftlinie vom Ursprung bis zur Mündung, wohl aber dem wirklichen Laufe nach ist der Euphrat (purat, von den Israeliten „der große Strom" oder „der Strom", hanna'ar, genannt) viel länger als der Tigris, indem die Luftlinie 1120 *km*, der wirkliche Lauf aber 2600 *km* beträgt. Der Euphrat wendet sich nämlich zuerst nach Westen, wird aber dann nach Süden und Südosten gedrängt

und durchströmt sein Gebiet in unzähligen Windungen. Nachdem er die südliche Tauruskette durchbrochen, tritt er bei Karkemisch in die Tiefebene ein, den reißenden Lauf im Gebirge mit dem langsamen, trägen Gange, wie ihn die Ebene bedingt, vertauschend. Aus dem Westen, von der Wüste her, empfängt der Euphrat, heute wenigstens, einen sehr geringen Zufluß; es sind wohl mehrere Täler (Wadis) gegen ihn gerichtet, die in ferner Vergangenheit auch Bäche und Flüsse mögen enthalten haben. Im Osten gibt im südlichen Lauf die Nähe des Tigris keinen Raum für Nebenflüsse. Solche sind darum nur dort zu finden, wo sich beide Ströme im Westen von einander entfernen, westlich von Ninive und von Assyrien überhaupt. Dem dort die südliche Richtung einhaltenden Euphrat parallel und ziemlich nahe ist der Balîch, an dem der berühmte Straßenknotenpunkt Haran liegt. Beiläufig in der Mitte zwischen ihm und dem Tigris verläuft ebenfalls in südlicher Richtung der wichtigste Nebenfluss des Euphrat. der Chabor, der in der Nähe von Edessa entspringt, während sein östlicher Zufluß, der Charmis, von Nisibis kommt. — Der Tigris (Diglath) hat in der Hauptrichtung einen viel geraderen und darum auch (um die Hälfte) kürzeren und, weil er mehr durch Gebirge geht und aus ihnen reichliche Zuflüsse (darunter den oberen, großen und den unteren, kleinen Zab) erhält, auch viel schnelleren, ja teilweise sogar reißenden Lauf.

Zur Regenzeit führen beide Ströme eine Menge aus dem Gebirge kommenden Schlammes mit sich, den sie teilweise schon während des Laufes durch Überschwemmung des Landes, teilweise aber erst nach ihrer Mündung ins Meer ablagern. Dadurch haben sie nicht bloß dem von ihnen durchströmten Lande einen Humus von ausgezeichneter Fruchtbarkeit gegeben, sondern durch das den Persischen Meerbusen zurückdrängende Alluvium neuen Kulturboden geschaffen. So ist es auch gekommen, daß beide Flüsse im Laufe der Zeit — bei Kurna — zu einem Strom sich vereinigen konnten, während sie früher als selbständige Ströme von einander getrennt, der Euphrat südlich vom Tigris in das Meer gemündet haben.

Die so geschaffene Ertragsfähigkeit des Bodens würde — wie es heute auch tatsächlich der Fall ist — nicht zur Geltung gekommen sein, da ihn die ungeheure Hitze und Trockenheit für den größten Teil des

Jahres zur Einöde, die Überschwemmungen im Frühling und Herbst aber fast zum Meere machen, von denen dann ungesunde Lachen und Moräste zurückbleiben. Diese Ungunst der Natur wurde aber durch die Kanalisierung des Landes überwunden und der Bevölkerung sogar dienstbar gemacht. Ein ausgedehntes Netz zahlloser Kanäle überzog die ganze Ebene, führte die Wasser der durch den schmelzenden Schnee des Hochgebirges und durch Regen angeschwellten Flüsse den entlegensten Teilen des Landes zu und machte so eine dem Klima angepaßte Bewässerung des Bodens möglich. Mehrere Kanäle verbanden beide Ströme derart miteinander, daß im Norden das Wasser vom Euphrat in den Tigris, im Süden vom Tigris in den Euphrat geleitet werden konnte. Eine solche Kulturarbeit, die ihresgleichen vergeblich sucht, konnte nur durch eine ebenso dichte als strebsame Bevölkerung unter Leitung einer sehr ausgebildeten Staatsgewalt geleistet werden, weshalb das Land wieder zur Einöde wurde, als im Laufe der Jahrhunderte ein arbeitsscheues Nomadengeschlecht an die Stelle des ehemaligen Kulturvolkes trat.

Ein Volk, welches zu einer solchen Riesenarbeit die Kraft in sich fühlte, mußte auch zu anderen großen Werken fähig sein. Tatsächlich treten uns auf diesem Boden schon in sehr früher Zeit eine großartige Bautätigkeit, reges wissenschaftliches Streben, Ausbildung der Literatur und der Kunst und besonders eine staunenswerte Entfaltung staatlicher Macht entgegen. Die Wiege dieser Kultur war der Süden des Landes, Babylonien.

Obwohl von jeher das Bestreben vorhanden war, das ganze Zweiströmeland zu einem einheitlichen Staatswesen zu vereinigen, so ist dies in früheren Zeiten nie auf die Dauer gelungen, und darum fehlt auch ein einheitlicher Name zur Bezeichnung des ganzen Gebietes. Die verschiedenen Namen bezeichnen nur einzelne Teile, und zwar auch diese mit wechselnden Grenzen.

Babylonien ist der nach der Hauptstadt Babylon genannte Staat am Unterlauf der beiden Ströme, besonders von dort an, wo diese einander zunächst kommen. Gegen Osten reichte das Land bis zum Tigris in seinem untersten Lauf, weiter nördlich aber über den Tigris hinaus; die Südgrenze war der Persische Meerbusen und gegen Südwesten um den Euphrat herum die syrisch-arabische Wüste; im Norden grenzte Babylonien an Assyrien. In der Bibel heißt das Land Sennaar (Sinear). Nach seiner Abstammung bedeutet dieses Wort wahrscheinlich dasselbe wie das Sumir der Keilinschriften; nur daß die Bibel damit ganz Babylonien bezeichnet, während unter Sumir nur der südliche Teil gemeint ist im Gegensatz zum nördlichen Akkad, so daß die häufig vorkommende Zusammensetzung „Sumir und Akkad“ als Benennung von ganz Babylonien zu neh-

men ist[1]. Der südwestliche Teil hieß von dem dort ansässigen Volksstamm der Chaldäer Chaldaea, im hebräischen Text das Land der Kasdim.

Assyrien (Assur) im engeren geographischen Sinne des Wortes ist das Stammland der Assyrier, ein ziemlich beschränktes Gebiet nördlich von Babylonien, im Süden vom unteren oder kleinen Zab, im Osten von Medien, im Norden von den armenischen Bergen begrenzt; gegen Westen reichte das Land nur wenig über den Tigris hinaus. Im Gegensatz zum Tiefland Babylonien war Assyrien insbesonders in seinem nördlichen und östlichen Teil Gebirgsland. Gleich dem südlichen Nachbarlande stammt auch bei ihm der Name von der uralten Hauptstadt Assur, an deren Stelle erst später Ninive zum Mittelpunkt des gleichnamigen, viel weiter ausgedehnten Reiches und zur Residenz der Könige erhoben wurde.

Mesopotamien. — Mit diesem Namen wurde in der griechischen Zeit das ganze Gebiet bezeichnet, das nördlich von Babylonien durch die zwei dort weit auseinandergehenden Ströme Euphrat und Tigris eingeschlossen ist. Je weiter das Land von diesen Strömen oder den Nebenflüssen des Euphrat entfernt ist, umsomehr trägt es den Charakter der Steppe, während die an den Strömen und Flüssen gelegenen Teile eine reiche Kulturentwicklung ermöglicht haben. Dieses Land war sehr wichtig, weil es von der großen Verkehrsstraße durchschnitten wurde, die Babylon über Ninive mit dem westlichen Meer und dessen Küstenländern verbunden und so den von den Phöniziern über das Ägäische Meer nach Europa getragenen Handelsverkehr vermittelt hat. Auch die Kriegszüge der Babylonier und Assyrier gegen das Westland waren auf diese Straße angewiesen. Für dieses Gebiet wurden noch zwei andere Namen, Aram und Syrien, wenn auch nicht in ganz gleicher Bedeutung gebraucht. Aram wird in der Vulgata nur einmal (Nm 23, 7), im hebräischen Text durchwegs das ganze Gebiet genannt, das sich im Süden von der arabischen Wüste und Babylonien, im Norden von den armenischen Bergen begrenzt, von Assyrien gegen Westen bis zum Taurus und Libanon ausdehnt.

[1] Vg Landersdorfer OsB, Das Land Sin'ar BZ XI, 350 ff; Deimel SJ, Sumer-sin'ar. Biblica 1921, 71 ff.

Der Name ist von den dort eingewanderten Volksstämmen gleichen Namens hergenommen und bedeutet demnach das Land der Aramäer. Wohl Gebiets- und nicht Staatsbezeichnung ist auch der bereits in der Patriarchengeschichte vorkommende Ausdruck Aram Naharaim (das Aram der zwei Ströme), auch Paddan Aram (die Gefilde Arams), was die Vulgata einige Male mit Mesopotamia, meist mit Mesopotamia Syriae wiedergibt.

Fast das gleiche Gebiet wird in den Keilinschriften Suri genannt, woraus später der Name Syria gebildet wurde. Jedoch ist Syrien, im Vergleich zum eigentlichen Mesopotamien, das Gebiet westlich vom Euphrat bis zum Mittelmeer und im Süden bis Ägypten, so daß auch Phönizien und Palästina als Teile von Syrien gelten.

B) Die Nachbarländer des Zweistromgebietes

Das Kulturgebiet des Euphrat und Tigris war von Nordwesten an in weitem Bogen bis an den Persischen Meerbusen von mächtigen Gebirgszügen umgrenzt. Westlich von Karkemisch zieht sich am Golf von Alexandrette der Amanus gegen Norden; nördlich von ihm liegt in westöstlicher Richtung der Antitaurus, an den sich bis zum Vansee der Taurus anschließt. Jenseits des Antitaurus dehnt sich das Flußgebiet des ins Schwarze Meer mündenden Halys, das spätere Cappadozien, aus, das als Chattiland große Bedeutung in der Geschichte des Alten Orients erlangt hat. — Der Taurus ist in seinen nördlichen Abhängen das eigentliche Quellgebiet des Euphrat, in seinen südlichen das des Tigris, sein Kamm zugleich die Nordgrenze des assyrischen Reiches gegen das Land Ararat, wie es im hebräischen Text, oder das Land der Armenier (terra Armeniorum), wie es in der Vulgata (IV Kg 19, 37) genannt wird. Der Name Armenien ist erst eine spätere Bezeichnung, und zwar nicht bloß für das in der Bibel gemeinte Land Ararat, das nur ein Teil davon ist, sondern für das ganze Hochland des westlichen Asien, das die Nordseite der Tauruskette, das Flußgebiet des Araxes bis zum Kaspischen Meer und Medien im Osten, und bis Kleinasien, ja in dasselbe hinein im Westen einnimmt. Land Ararat ist wohl dasselbe wie Urartu, womit die Assyrier das ihnen benachbarte Reich nördlich vom Taurus bezeichnen.

An die östlichen Ausläufer des Taurus vom Urmiasee an schließt sich eine langgestreckte und in ihren seitlichen Ausläufern bis an das Kaspische Meer reichende Gebirgskette an, die sich dem Tigris und weiter südlich dem Persischen Meerbusen entlang bis an dessen Südspitze hinzieht. Der Assur gegenüberliegende Hauptstock dieses Gebirgszuges, der von den Griechen so genannte Zagros, ist das Grenzgebirge zwischen Assur im Westen und Medien im Osten. Dieses Land (mat Madaj der Inschriften) erstreckte sich im Norden bis zum Kaspischen Meer, grenzte im Westen an Urartu und Assur, im Südwesten an Elam.

im Süden und teilweise östlich an Persien, im Osten an Hyrkanien und Parthien. Es war durchaus sehr fruchtbares Gebirgsland; seine Hauptstädte waren Rages und Ecbatana. — An Medien schloß sich in gleicher Richtung gegen Südosten das eigentliche Persien an, im Süden von Carmenien, im Westen vom Persischen Meerbusen und von Elam begrenzt. — Zwischen Persien und Medien auf der einen Seite, Babylonien und dem Persischen Meerbusen auf der anderen Seite, war Elam gelegen, im Osten eine Gebirgslandschaft, während es im Westen in die babylonische Tiefebene übergeht. Wegen dieser Nachbarlage zu Babylonien ist Elam viel früher als die anderen durch Gebirge abgetrennten Länder in kulturelle und staatliche Beziehung zu Babylonien getreten und hat auch auf den Gang der Geschichte des Alten Orients wiederholt entscheidenden Einfluß ausgeübt.

§ 5
Die Völker Vorderasiens
A) Die Semiten

Außer den zu § 4 angeführten Werken: King, A history of Sumer and Akkad 1910; Schrader, KAT 3, 9 ff; Winckler, Die Völker Vorderasiens AO I 1; Die politische Entwicklung Assyriens und Babyloniens AO X 1; Die Euphratländer und das Mittelmeer AO VII 2; Grimme, Mohammed. Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens 4 ff; Schiffer, Die Aramäer 1911; Sanda, Die Aramäer AO IV 3; Landersdorfer OsB, Die Kultur der Babylonier und Assyrier; Die sumerische Frage und die Bibel BZf VIII 12; Sumerisches Sprachgut im A T 1916; Theis, Sumerisches im A T 1912; Drexel, Bornu und Sumer Anthropos 1919—20, 215 ff.

a) Die babylonischen Semiten. — Vorderasien war zum größten Teile von Semiten bewohnt, das ist von Völkern, die, der Sprache und der Rasse nach miteinander verwandt, auf Sem als ihren gemeinschaftlichen Stammvater zurückgeführt werden. Die Semiten sind in Vorderasien nicht einheimisch, sondern sie sind dorthin eingewandert, und zwar aus Arabien, das jetzt fast allgemein als die semitische Völkerkammer angesehen wird. Ob Arabien die ursprüngliche Heimat der Semiten war, wie die einen wollen, oder ob sie auch dorthin aus dem nordöstlichen Afrika eingewandert sind, wie andere annehmen, ist eine strittige Frage, die so schnell überhaupt kaum ihre Lösung finden wird. Auch wann die Einwanderung der Semiten nach Vorderasien begonnen hat, kann nicht angegeben werden. Soviel ist gewiß, daß die Besitznahme Vorderasiens durch die Semiten in mehreren Schichten der Einwanderung erfolgt ist, die zeitlich nacheinander und räumlich nebeneinander aufgetreten sind, teil-

weise auch ineinander übergegriffen haben. In geschichtlicher und kultureller Hinsicht am wichtigsten ist die wohl älteste Einwanderung semitischer Stämme in das südliche Gebiet des Zweiströmelandes. Dieses war besonders in seinem südlichsten Teile damals von einem nichtsemitischen Volke mit ausgebildeter Kultur und darum auch geordnetem Staatswesen bewohnt. Dieses Volk wird jetzt allgemein nach dem von ihm hauptsächlich bewohnten Landstrich Sumer Sumerier genannt, und kann wohl als der älteste Kulturträger der Welt angesehen werden. Die Sumerier wurden von den Semiten nicht bloß unterjocht, sondern sind in einem langen Vermischungsprozeß auch vollständig in sie aufgegangen, so daß im Laufe der Zeit keine Sumerier, sondern nur mehr Semiten im Lande waren.

Ging auf solche Weise, wenn auch erst im Laufe von Jahrhunderten, die Nationalität der Sumerier und damit auch ihre Sprache als Verkehrsmittel zugrunde (als Literatur- und besonders als heilige Sprache hat sie sich noch lange erhalten), so nahmen, wie es ähnlich auch sonst öfter geschehen ist, die semitischen Sieger von den kulturell weit überlegenen besiegten Sumeriern viele Kulturelemente, darunter religiöse Ideen, insbesondere aber auch die Schrift, an. Daraus erklärt sich die eigentümliche Erscheinung, daß sich von den siegreichen Einwanderern die Sprache und von den Besiegten die Schrift erhielt und beide zum neuen Mittel des geistigen Verkehrs verbunden wurden. Damit hat die Schrift selber ihre eigene Geschichte erhalten. Abgesehen davon, daß bei der allmählichen Übertragung auf das Semitische aus der ursprünglichen Bilderschrift teilweise eine Lautschrift wurde, hat sich auch ihre Form verändert. Wohl unter dem Einfluß des Schreibmaterials (die Babylonier schrieben mit einem harten Stift in weichen Ton, der dann gebrannt wurde) wurden krumme Linien vermieden und gerade Striche mit Ecken vorgezogen. Noch später wurde ein Strich in Keilform als einheitliches Element angenommen und jedes Schriftzeichen durch Zusammensetzung solcher (horizontaler, vertikaler und schiefstehender) Keile gebildet, weshalb diese Schrift Keilschrift genannt wird. Der Ton, auf den die Babylonier schrieben, wurde entweder zu Täfelchen oder zu Zylindern und Prismen geformt. Auch wurden (in Assyrien) mit Vorliebe die Fußböden und Alabasterverkleidungen der königlichen Prunkgemächer, die Flächen der Bildwerke usw mit Keilschrift versehen. In den unter ihrem eigenen Schutt begrabenen Städten ist uns ein ungeheures Material literarischer Werke aufbewahrt worden, das, seitdem die Entzifferung der Keilschrift gelungen ist, unsere Kenntnis des Altertums (auch des biblischen) von Jahr zu Jahr mehr bereichert.

Woher das Volk der Sumerier stammt und mit welchen Völkern es verwandt ist, war bisher eine strittige Frage. Zu ihrer Lösung ist man vorläufig fast nur auf die vergleichende Sprachenforschung angewiesen. Davon ausgehend haben mehrere Gelehrte, wie Hommel (S 18 ff)

das Sumerische dem ural-altaischen Sprachstamm zugezählt. Neuestens hat Drexel für die enge Verwandtschaft der sumerischen Sprache mit den Sudansprachen, speziell dem Bantu, in mehreren Aufsätzen des Anthropos (1917—20) erdrückendes Beweismaterial beigebracht.

Die Einwanderung der Semiten hat sich nicht auf Babylonien beschränkt, sondern auch nach Assyrien, Mesopotamien und gegen das Mittelländische Meer und auf Grund des kulturellen Einflusses und der politischen Macht vom Zweiströmeland gewiß auch schon in sehr früher Zeit nach allen Seiten hin ausgedehnt. Besonders aber treten als Zentren semitischen Wesens und Einflusses das Gebiet von Babylon im Süden (Babylonien) und das von Assur (Assyrien) im Norden hervor. Daraus, daß man schon sehr früh Babylonier und Assyrier unterschied, darf man nicht auf zwei verschiedene Völker schließen; sie sind nur Zweige eines und desselben Volkes, zunächst nur lokal getrennt, dann auch insoferne von einander unterschieden, als die Assyrier mit den Sumeriern weniger in Berührung kamen und so die semitischen Eigentümlichkeiten leichter und reiner bewahren konnten, als die Babylonier, die Semiten des südlichen Gebietes, wo die Sumerier ihre Hauptstärke besaßen.

Die ersten Städte wurden von den Sumeriern im Süden gegründet. Die Keilinschriften erwähnen in Übereinstimmung mit der Bibel unter anderen: Ur, Larsa (Ellassar, Gn 14, 1), Babel, Uruk (Erech 10, 10). Vom Süden aus erhielt der nördliche Teil Bevölkerung und Kultur. Die älteste Stadt war dort Assur (an der Mündung des „kleinen Zab" in den Tigris); später sind nördlich davon Ninive (ninua), Rechoboth-Ir (Stadtgassen, plateae civitatis), Chale (kalah) und Resen (risini) entstanden. Durch die Verbindung der vier letztgenannten Städte erwuchs im Laufe der Zeit das spätere Ninive, „die Großstadt" (10, 11. 12; Jon 3, 3).

Der hohe Grad der sumerischen Kultur legt die Annahme nahe, daß vor der Einwanderung der Semiten dort ein mächtiges sumerisches Staatswesen bestand. Seine Hauptstadt war wahrscheinlich Nippur, in dessen Ruinen besonders zahlreiche und wichtige Denkmäler gefunden wurden. Dann hat aber mit dem Niedergang der staatlichen Macht auch ein Zerfall des sumerischen Reiches stattgefunden, denn in der ältesten geschichtlich faßbaren Zeit, wo die semitische Einwanderung bereits in vollem Gange war, hatte fast jede größere Stadt ihren eigenen Priesterkönig; jedoch macht sich immer das Bestreben bemerkbar, mehrere Städte zu einem Staat zu vereinigen. In welche Zeit die ersten Staatengründungen fallen, ist noch nicht festgestellt; jedenfalls haben schon im vierten Jahrtausend in Babylonien mehrere von

einander unabhängige Königreiche bestanden, teils von semitischen, teils von sumerischen Fürsten beherrscht. Als Mittelpunkt solcher Staatenbildungen erscheinen abwechselnd Sirgulla, Erech, Nisin, Ur und Larsa.

Das Streben nach Erweiterung der Macht ging noch weiter, nämlich dahin, ganz Babylonien und das Zweiströmeland überhaupt bis ans Mittelländische Meer unter einer Herrschaft zu vereinigen, und es waren sowohl südliche als nördliche Städte bestrebt, diese Vereinigung durchzuführen und dadurch das Zentrum dieser großen politischen Macht zu werden. An diesem Ringen hat sich auch Elam schon in sehr früher Zeit, und zwar wiederholt, wenn auch nur mit vorübergehendem Erfolg, beteiligt. So war der elamitische König Chodorlahomor zur Zeit Abrahams Beherrscher von Babylonien in seiner ganzen Ausdehnung bis nach Chanaan. Aber bald darauf ist das nördlich am Euphrat gelegene Babel Sieger über die südlichen Städte und über Elam geworden, und zwar im Zusammenhange mit einer neuen Einwanderung semitischer Stämme, aus der auch eine Königsdynastie hervorgegangen ist, die in Babylon residierte und von dort aus das ganze südliche Gebiet sich unterwarf als erste Dynastie von Babylon.

b) Die Schicht der Amurru. — In der Mitte des dritten Jahrtausends tritt nämlich in einem großen Teil Vorderasiens eine neue Schicht semitischer Bevölkerungselemente auf, die in sprachlicher Hinsicht und auch sonst mit den Westsemiten in Palästina und den angrenzenden Gebieten in enger Verwandtschaft stand. Es ist höchst wahrscheinlich dieselbe Schicht, die in den Keilinschriften sehr häufig als Amurru wiederkehrt, in der Bibel aber Amorrhiter genannt wird. Darnach haben wir es mit einer Einwanderung zu tun, die sich von Arabien aus besonders nach Westen, dem Lande Amurru—das Gebiet am Libanon, Syrien und das nördliche Palästina—gerichtet, aber auch, sei es direkt von Arabien aus oder vom Westen her Babylonien überflutet hat. Bei dem Drängen der Amurru, das Kulturland im Osten zu erobern, sind sie wiederholt mit den Königen des südlichen Zweiströmelandes zusammengestoßen, bis es ihnen endlich gelang, in Babylon selbst die Herrschaft an sich zu reißen. Die erste Dynastie von Babel gehört der Schicht der Amurru an. Mit Hammurapi, dem sechsten König dieser Dynastie, die

häufig nach ihm benannt wird, hat in der Geschichte des alten Orients eine ganz neue Epoche begonnen. Hammurapi kann unter die hervorragendsten Regenten der Geschichte gerechnet werden. Er hat nicht bloß der Kleinstaaterei in Babylonien für immer ein Ende gemacht sowie den elamitischen Beherrscher von Larsa Rim-Sin, unter dessen Oberherrlichkeit damals Babylonien stand, besiegt und dadurch den Süden mit Babylonien vereinigt, sondern auch die Macht des elamitischen Reiches gänzlich gebrochen und damit die Abhängigkeit Babyloniens von Elam beseitigt. Dadurch hat er auch seine Herrschaft über ganz Mesopotamien und das Westland bis ans Mittelmeer ausgedehnt. Indem er zugleich Babylon zum Mittelpunkt dieses ausgedehnten Reiches machte, ist er einerseits der eigentliche Begründer des babylonischen Weltreiches geworden, anderseits hat er diese Stadt zu einem Kulturzentrum erhoben, das in dieser Hinsicht viele Jahrhunderte ganz Westasien, ja zum Teil sogar Ägypten, geistig beherrschte.

Hammurapi hat sich ebenso groß auch auf dem Gebiete der inneren Staatsverwaltung bewiesen. Er erfaßte seine Stellung als Herrscher für die damalige Zeit in geradezu idealer Weise. Hatte er sein Reich nach außen gefestigt, so wollte er im Inneren den allgemeinen Wohlstand begründen, sichern und vermehren. Zu diesem Zwecke hat er sowohl durch eine über das ganze Reich ausgespannte Organisation des öffentlichen Verwaltungsdienstes als auch besonders dadurch gesorgt, daß er, insoweit bisher bekannt, als der erste ein bürgerliches Gesetzbuch herausgab, das den staatlichen Organen die Richtschnur ihres Handelns weisen sollte.

Von diesem Gesetz ist uns sogar das Original erhalten. Es ist eine Dioritstele, die auf einer Seite oben eingemeißelt das Bild des Königs enthält, wie er vom Sonnengotte Šamaš die Unterweisung im Gesetz empfängt, während unter dieser Darstellung und auf der Rückseite die das bürgerliche Leben, besonders auch die wirtschaftlichen Verhältnisse regelnden Rechtssätze eingemeißelt sind. Dieser sogenannte Codex Hammurapi ist kulturgeschichtlich wohl die wichtigste Urkunde, die von Babylonien auf uns gekommen ist. Sie stand ursprünglich im Sonnentempel von Sippar. Von dort hat sie der Elamiterkönig Schutruk-Nahunte anläßlich eines Eroberungszuges geraubt und nach Susa gebracht, wo sie als Siegestrophäe aufgestellt wurde. Bei den französischen Ausgrabungen in den Ruinenfeldern von Susa wurde die Stele in den Jahren 1901 und 1902 in drei Stücken aufgefunden, worauf sie noch im gleichen Jahr der Dominikaner P. Scheil entziffert und veröffentlicht hat. — Die In-

schrift enthält eine lange Einleitung und einen noch längeren Schluß, worin König Hammurapi unter vielen Selbstverherrlichungen die hohe Absicht schildert, die er in Ausübung seiner Regierungsgewalt und besonders durch Erlassung dieses Gesetzes verfolgen wollte. Der Gesetzestext selbst enthält cirka 280 Einzelbestimmungen, von denen leider bei 30 vom Sieger ausgemeißelt wurden, die nur zum Teil aus anderen Bruchstücken bekannt geworden sind. Hammurapi hat mit Erlassung dieses Gesetzes wohl nicht beabsichtigt, durchwegs neues Recht zu schaffen; er wollte das in seinem Reiche bestehende Gewohnheitsrecht kodifizieren, ergänzen, vereinheitlichen und den durch die Begründung seines Reiches geschaffenen Verhältnissen und Bedürfnissen anpassen. Für die Bibelwissenschaft hat dieses Gesetz deshalb so große Bedeutung, weil sich daran das aus der Genesis ersichtliche Gewohnheitsrecht der Patriarchenzeit und die einschlägigen Bestimmungen des mosaischen Rechtes vergleichen und beurteilen lassen.

König Hammurapi hat noch durch einen anderen Umstand große Berühmtheit erlangt. Er ist identisch mit dem Gn 14 erwähnten König Amraphel von Sennaar, er war also ein Zeitgenosse Abrahams. Dieser Synchronismus ist für die chronologische Bestimmung der Patriarchengeschichte von größter Wichtigkeit. Die Berechnungen der Forscher weichen aber fast 200 Jahre von einander ab, indem die Regierung dieses Königs in mehreren Varianten zwischen 2200 und 2000 angesetzt wird. Hontheim SJ hat aus den Daten der babylonischen Chronologie den Regierungsantritt Hammurapis mit Vorbehalt auf 2121 angesetzt, während Kugler SJ mit Zuhilfename astronomischer Daten das Jahr 2130 errechnete. Vg hierüber sowie über die bezügliche Harmonie zwischen der biblischen und babylonischen Chronologie den Exkurs „Chronologie der Patriarchengeschichte".

Vg Ulmer, Hammurabi, sein Land und seine Zeit AO IX 1; Winckler, Die Gesetze Hammurabis AO IV 4; Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses 1903; J. Jeremias, Moses und Hammurabi 1903. — Über die Einwanderung der Amurru vg Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 1897, 56 ff.

Assyrien. — War in der bisher behandelten Zeit Assyrien den Königen von Babylonien unterworfen, so hat es sich doch von Anfang an unabhängig vom südlichen Stammland ebenfalls als monarchischer, unter einem Priesterkönig stehender Staat entwickelt; es ist aber, vom vorübergehenden Vasallenverhältnis abgesehen, auch sonst schon frühzeitig mit Babylonien in Beziehungen getreten.

In der Mitte des zweiten Jahrtausends waren beide Reiche durch eine Art Bündnis verknüpft, hauptsächlich zur Abwehr der ihnen von Ägypten und den hethitischen Mitani her drohenden Gefahr. Als aber Assyrien rasch aufzublühen und mit Babylon zu wetteifern begann, schlug die Freundschaft in Eifersucht um, indem beide Reiche einander die Herrschaft über das ganze Gebiet abzuringen suchten. Seit

dieser Zeit bestand eigentlich nur mehr ein Reich; nur sein Zentrum war bald im Süden, bald im Norden, je nachdem Babylon oder Ninive vorübergehend die Oberherrlichkeit errang. Nur kurze Zeit wurden diese Kämpfe, die besonders heftig seit 1050 bis ins achte Jahrhundert mit abwechselndem Glück hin- und herwogten, durch Frieden und gegenseitige Schonung unterbrochen. Im großen und ganzen war das Kriegsglück mehr auf seiten Assyriens, das überhaupt viel mehr Eroberungspolitik getrieben hat als Babylon. Darum kam auch Assyrien früher als Babylon mit dem Westen, insbesondere mit Chanaan, in dauernde Berührung.

Die Religion der babylonischen Semiten. — Mit der Begründung der politischen Macht Babylons durch Hammurapi ist auch die babylonisch-semitische Religion großenteils zum Abschluß ihrer Entwicklung gekommen. Wie die Kultur überhaupt, so geht auch die Religion der Babylonier auf die Sumerier zurück. Dieser fremdartige Ursprung und der Einfluß der wiederholten Einwanderungen semitischer Volkselemente sowie der häufige Wechsel politischer Machtverhältnisse haben auf die religiösen Vorstellungen der Babylonier und auf ihre Götterlehre bestimmenden Einfluß ausgeübt und sie viele Jahrhunderte hindurch in stetem Fluß erhalten, bis mit der Festigung der staatlichen Verhältnisse auch die Entwicklung der Religion zur Ruhe kam. Soweit unsere Kenntnis zurückreicht, sind die Semiten Polytheisten, und zwar haben sie teils die Gestirne, teils im Zusammenhang damit die anderen kosmischen Kräfte und Erscheinungen, besonders aber die Sonne als Ausgangs- und Mittelpunkt aller belebenden Kräfte, personifiziert als Götter verehrt. Außerdem war ihr Götterkult auf das innigste mit dem Staatswesen verbunden. In der ältesten uns geschichtlich bekannten Zeit, wo das Land in eine Reihe von Stadtfürstentümern zersplittert war, hatte jede Stadt ihre eigene Gottheit als obersten Beherrscher mit eigenem Kult, eigenem Tempel, eigener Priesterschaft und dem Stadtkönig als oberstem Priester und Stellvertreter des Gottes (Patesi). So wurden die Sonne (Šamaš) in Larsa und Sippar, der Sonnengott Marduk (auch als Planet Jupiter) in Babel, der Mond (Sin) in Ur und Harran, der Himmelsherr Bel in Nippur, die Venus (Ištar) in Erech, Akkad und Ninive verehrt. Diese Städte besaßen berühmte Tempel, die zugleich Stätten für die von den Priestern eifrig gepflegte astronomische Beobachtung waren.

Wenn dann beim Machtstreben der Stadtfürsten es gelang, mehrere Städte zu einem Staatsgebiet zu vereinigen und dadurch die Stadt, von der diese Machterweiterung ausging, zu einem politischen Zentrum zu erheben, wurde einerseits deren Gottheit zum Hauptgott des Landes erhoben, anderseits war man bestrebt, die einzelnen Stadtgottheiten zueinander in Beziehung zu bringen. Dabei kamen nicht bloß die geschichtlichen Beziehungen der lokalen Kultusstätten zueinander, sondern auch die gegenseitige Abhängigkeit der kosmischen und sonstigen Naturerschei-

nungen zur Geltung; es wurden Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den einzelnen Göttern geschaffen, die selbst wieder einem gewissen Wechsel und Fluß unterworfen waren. Damit im Zusammenhang wurden auch weibliche Gottheiten eingeführt, wobei jedoch die dem Gotte beigefügte Göttin fast nur als eine der geschlechtlichen Teilung im Naturleben rechnungtragende Ergänzung seines Wesens zu dienen hatte. Nur die Göttin Ištar war davon ausgenommen, indem sie von Anfang an als Personifikation des wichtigen Venussterns volle Selbständigkeit neben den anderen Göttern besaß und auch für die Gestaltung des religiösen Kultus besonders in Westasien eine hervorragende Bedeutung erlangt hat.

Durch diese Entwicklung kam es im Laufe der Zeit zur obersten Göttertrias Anu, Enlil (Bel) und Ea als Personifikationen des Himmels, des Luftreiches und der Wassertiefe. Als dann unter der ersten Dynastie von Babel diese Stadt das Kultur- und durch Hammurapi auch dauernd das politische Zentrum der semitischen Welt wurde, trat der dort verehrte Marduk in den Vordergrund, er wurde zum Obersten der Götter erhoben und blieb so lange in dieser Stellung, bis der politische Schwerpunkt von Babylon nach Ninive verschoben wurde, und die Assyrier die Beherrscher des Weltreiches wurden. Damit ging die Führerrolle Marduks auf Assur, den Stadtgott Assurs, der ursprünglichen Hauptstadt Assyriens, über.

Bei diesem Wandel der gegenseitigen Beziehungen der Götter kam man auch dazu, den einen Gott mehr oder weniger im anderen aufgehen zu lassen, sie miteinander zu identifizieren und bei diesem Prozeß besonders dem Obersten der Götter die Eigenschaften aller anderen beizulegen, was zur Idee eines höchsten, das göttliche Wesen absolut in sich enthaltenden Gottes führte. Darin tritt ein gewisser monotheistischer Zug hervor, der teils Ergebnis theologischer Spekulation, gewiß aber auch ein Durchsickern des der menschlichen Seele natürlichen und durch die göttliche Uroffenbarung geklärten, gefestigten und vertieften wahren Gottesbegriffes war. — Noch mehr tritt diese reinere Gottesauffassung in der semitischen Namengebung hervor, die zugleich auf den religiösen Sinn des Volkes schließen läßt. Die Personennamen waren nämlich in der Regel zusammengesetzt, auch kurze Sätze, in denen von der Gottheit etwas ausgesagt oder die Stellung des Benannten zu ihr ausgedrückt wurde, zB „Sohn des Sin", „Sohn der Ištar", „Šamaš ist das Licht des Landes". Die Art dieser Namenbildung und besonders die darin geübte Nennung Gottes ist in den verschiedenen Perioden verschieden, es kommt darin auch der Glaube der jeweils herrschenden Bevölkerungsschicht zum Ausdruck, sei es die Verehrung eines bestimmten Gottes, Sin, Šamaš, Marduk usw, aber auch die Erfassung des göttlichen Wesens an sich, die Idee der obersten Herrschaft Gottes über die Welt, seiner unbegrenzten Machtfülle, seiner Leitung der Menschengeschicke, seiner Sorge um die Menschen usw, aber auch des Vertrauens auf Gott, der Hingabe an ihn, der vollen Unterwerfung unter ihn. Seit dem Auftreten der Amurruschicht in der Hammurapizeit tritt dabei besonders der Gebrauch des Gottesnamens Ilu hervor, der in den altarabischen Inschriften als stehender Teil der Personennamen nachgewiesen ist und bei der arabischen Abstammung dieser Einwanderungsschicht als von dort mitgebracht erscheint. Auch die Verbindungen mit Ilu wei-

sen auf eine hochstehende Gottesauffassung hin, zB: Ilu ist das Licht des Landes, er ist der Schöpfer des Menschen, König der Gerechtigkeit, er weiß alles usw. Die Gelehrten streiten sich darüber, ob dieser Gottesname Ilu den einen wahren Gott bedeutet, als in den Personennamen erhaltener Rest eines ursprünglichen Monotheismus, oder ob er nur Ausdruck des Gattungsbegriffes ist, um das allen Göttern gemeinsame Wesen zu bezeichnen. Die Ursprünglichkeit des Monotheismus wird durch diese Frage nicht berührt; sie braucht auch nicht aus den semitischen Personennamen, weder aus dem Gebrauch eines monotheistischen Gottesnamens, noch aus der in den Namen sonst enthaltenen Aussagen über die Gottheit bewiesen zu werden. Der Monotheismus ist in der Menschheit das Ursprüngliche und, abgesehen von der natürlichen Gotteserkenntnis, durch die göttliche Uroffenbarung begründet. Er hat sich gewiß in der durch den Segen Noes ausgezeichneten Linie Sems am längsten erhalten. Er ist dann durch den immer mehr um sich greifenden Polytheismus, der geschichtlich auch als allgemeine Religion der Semiten uns entgegentritt, überwuchert und auf einen immer engeren Kreis wahrer Gottesverehrer eingeschränkt worden. Es ist aber nicht bloß möglich, sondern auch innerlich sehr wahrscheinlich, daß er gerade bei den Semiten Reste und Spuren zurückgelassen hat, als einen von der Hülle des Irrtums umgebenen Kern der Wahrheit. Diese monotheistischen Anklänge an die wahre Gottesverehrung der Vergangenheit konnten sich umso zahlreicher, reiner und umso länger bei solchen Völkern erhalten, die wie die Araber in ihrer Abgeschiedenheit auch ihre ursprüngliche Eigenart und ihre Tradition am leichtesten bewahren konnten, und sie konnten auch gerade dort mehr zutage treten, wo, wie bei der Namensgebung, nicht bloß die eingelebte Übung mehr in Geltung blieb, sondern auch das in der Tiefe des Herzens ruhende Gefühl und der in ihm geborgene Zug der Wahrheit mehr unbeirrt zum Ausdruck gekommen ist. Demgegenüber ist es von geringer Wichtigkeit, ob der Gottesname Ilu ein konkreter Rest des ursprünglichen Monotheismus oder nur Ausdruck des göttlichen Wesens in seiner Allgemeinheit ist.

Vg Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee 1913; Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament 1910, 203 ff; Dhorme OP, La réligion assyro-babylonienne (Études palestiennes et orientales XI 319); Schrader KAT 3 II (Religion und Sprache); Lagrange, Études sur les Religions Sémitiques 1905; Huby, Christus. Manuel d'histoire des religions 1916, 688 sqq.

Die Religion der Westsemiten. — Die Israeliten sind mit der Religion der Assyro-Babylonier erst zwei Jahrhunderte nach der Teilung des Reiches in Berührung gekommen; wohl aber war für sie vom Einzug in Chanaan an die Religion der Chanaanäer von größter Bedeutung und auch für den Gang ihrer Geschichte von maßgebendem Einfluß. Darum wird auch in den biblischen Geschichtsbüchern in einemfort darauf Bezug genommen.

Die zwei Hauptgottheiten der Chanaanäer waren Baal und Astarte. Baal, der Bel der Babylonier (ba'al, eigentlich Herr, Eigentümer, dann Herr der Welt und besonders des himmlischen Heeres), ist der phönizische Name für den höchsten unter den Göttern. Er ist das ewige, unveränderliche Urwesen, das zu höchst im Himmel thront (Baal-

samin, Himmelsherr; Baalmeon, Herr der himmlischen Wohnung). Als der Polytheismus sich zum Natur- und Sterndienst entwickelte, wurde Baal als das eigentliche Naturprinzip — als erzeugendes (Quelle des physischen und animalischen Lebens) in der Sonne, als zerstörendes im Feuer — verehrt. In letzterwähnter Eigenschaft hieß er meistens Moloch, bei den Moabitern Chamos. Bildlich wurde dieser Gott durch eine einfache Säule dargestellt, später auch durch menschliche Figuren. Seine Kultusstätten waren vorzüglich sowohl natürliche als künstlich hergestellte Höhen, Baalshöhen genannt.

Astarte ('astôreth, *Ἀστάρτη*), die weibliche Gottheit, war im Astralkult der Mond, später der Venusstern. Als Mond oder Venus ist sie die Himmelskönigin (Jer 7, 18; 44, 17 ff). Sehr wahrscheinlich war es dieselbe Gottheit, die von den Assyriern unter dem Namen Ištar als Kriegsgöttin verehrt wurde, in deren Tempel man die erbeuteten Waffen als Weihegeschenke aufhängte. Die spätere Reflexion stellt Astarte als weibliches Prinzip neben Baal. Idol der Astarte war die Aschera ('ašerà), die deshalb als identisch mit ihr gilt. Sie war ein in die Büste der Göttin ausgehender hölzerner Pfahl, der auf Hügeln, in Hainen oder wenigstens unter dicht belaubten Bäumen, besonders neben einem Altar des Baal, aufgestellt und verehrt wurde, woher sich auch die unrichtige Übersetzung mit *ἄλσος* in LXX, mit lucus und nemus in V erklären läßt. — Beide Gottheiten traten in verschiedenen Modifikationen auf (Baalberith, Bundesbaal; Baalzebub, Fliegenbaal; Baalpeor, der auf der Höhe verehrte Baal usw), womit der häufig gebrauchte Plural Baalim et Astaroth zusammenhängt.

Der Kult dieser zwei Gottheiten „hatte einen ganz dämonischen Charakter, indem Lüge, Unzucht und Mord, verbunden mit einem die Phantasie überwältigenden, schauervollen Geheimwesen und sinnbetäubenden Pomp, der wesentliche Bestandteil desselben waren. Alle Schandtaten der Unzucht wurden hier ungestraft und im Dienste der Gottheit verübt; eine zahlreiche Priesterschaft versah mit großem Pomp den Dienst, welchen wahnsinnige Opfertänze, Selbstverwundungen der Priester und rauschende Musik begleiteten und welchen greuliche Menschenopfer krönten. Dazu kam dann eine reiche Fülle der Befriedigung menschlichen Vorwitzes im Orakel- und Zauberwesen, den Amuletten, Beschwörungen, der Nativitätenstellerei, Wahrsagerei, Zeichendeuterei usw. Dies alles wirkte zusammen, um diesen Götzendienst für die Israeliten so verführerisch zu machen" (Sch-H).

Insbesondere übte der Molochdienst selbst noch Jahrhunderte später einen, wie es scheint, unüberwindlichen Reiz auf die Israeliten aus, obwohl gerade er wegen der grauenhaften damit verbundenen Menschenopfer jedes fühlende Herz mit Entsetzen und Abscheu erfüllen mußte. Um die Zerstörungswut des Gottes gleichsam zu sättigen und ihn zu beruhigen, brachten ihm die Eltern ihre eigenen Kinder zum Opfer dar; „sie verbrannten die Kinder mit Feuer" (Dt 12, 31), „opferten sie den Götzen zum Essen" (Ez 16, 20), „gaben das Blut der Kinder den Götzen" (Ez 16, 36); „sie ließen die Kinder zum Moloch durchs Feuer gehen" (IV Kg 23, 10). Sowohl die Rabbiner als auch heidnische Schriftsteller berichten, daß das Idol des Moloch eine aus Erz gegossene, hohle Statue gewesen sei, die inwendig durch Feuer glühend heiß gemacht wurde. Mitunter hat man

die Kinder lebendig verbrannt, wofür Stellen wie Dt 12, 31; Jer 7, 31; 19, 5 zu sprechen scheinen; jedoch die herrschende Sitte war dies nicht. Für gewöhnlich wurden die Kinder — wie dies auch bei anderen Brandopfern geschah — getötet und dann erst verbrannt. An einigen Stellen, wie Is 57, 5; Ez 16, 21; 23, 39, ist direkt vom „Schlachten" die Rede. Wenn aber dem für das Opfern gebrauchten Zeitwort ha'abir die nähere Bestimmung ba'esch beigegeben wird, so soll damit nur eine Steigerung des ungesetzlichen Vorgehens zum Ausdruck kommen, daß man die Leichname der geschlachteten Kinder obendrein dem Feuer übergab, da doch die Israeliten auf die Bestattung der Leiber so sehr bedacht waren[2].

Eine nicht minder grauenhafte Verirrung waren die Bauopfer, indem bei der Aufführung von Bauten Menschen, meist Kinder, in den Grund der Gebäude eingemauert wurden. Die Ausgrabungsarbeiten haben in mehreren Städten Chanaans, besonders in Gezer, die Reste solcher Bauopfer zutage gefördert. Nach III Kg 16, 34 hat Hiel beim Wiederaufbau Jerichos zur Zeit des Königs Achab seinen Erstgebornen in der Grundmauer, seinen jüngsten Sohn unter dem Stadttor einmauern lassen.

Vg Scholz, Theologie des Alten Bundes, I 52 ff; Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, 137 ff; Haneberg, Die religiösen Altertümer 31 ff; Geschichte der biblischen Offenbarung 214 ff; Schenz, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments 1887, 87 ff; KL die Artikel: Baal, Astarte, Moloch.

c) Die Aramäer. — Im zweiten Jahrtausend kam eine neue semitische Völkerwelle von Süden her gegen das Zweiströmeland in Bewegung. Nomadisierende Stämme, die national und sprachlich von den früheren semitischen Schichten deutlich zu unterscheiden sind, begannen zunächst in die Steppen von Mesopotamien, von dort aber auch gegen die Kulturgebiete vorzudringen. Im fünfzehnten Jahrhundert werden zuerst die Horden der Achlame, dann die Suti erwähnt. In der Folge rückten immer zahlreichere verwandte Stämme vor, die sich über ganz Mesopotamien ausbreiteten. Alle diese miteinander verwandten Stämme werden unter dem gemeinsamen Namen der Aramäer (Arimu der Inschriften) zusammengefaßt. Bei ihrem Streben, von der Steppe aus das Kulturland einzunehmen, kamen sie nach Ost und West mit den Kulturstaaten in Konflikt, wovon in den Keilschriften öfter die Rede geht. Gegen Westen stießen die Aramäer mit den Hethitern zusammen, die, an Kultur und Kriegskunst ihnen weit überlegen, vorübergehend auch deren Vorstoß brachen. Infolgedessen wandte sich ein Teil gegen

[2] Vg Döller 331; Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker BSt XIV 5, 6 (1909).

Osten, wurde aber am weiteren Vordringen durch den Assyrierkönig Tiglath-Pilesar I um die Wende des zweiten Jahrtausends gehindert. Ein Teil ergoß sich über Nordsyrien. Auf die Dauer konnten die Hethiter dem Nachdrängen der Aramäer umsoweniger widerstehen, als sie nur die Oberschichte bildeten, und die viel zahlreichere Unterschichte, weil selbst semitisch, den stammverwandten Aramäern keinen Widerstand entgegensetzte. So wurde dieses Gebiet immer mehr aramäisiert, bis schon anfangs des ersten Jahrtausends die Bevölkerung von Mesopotamien durchwegs als aramäisch angesehen werden kann. Aber auch in Assyrien und Babylonien machte sich das aramäische Volkselement immer mehr geltend, und es wurde das Aramäische nach und nach die allgemeine Verkehrssprache nicht bloß im eigentlichen Mesopotamien, sondern in ganz Vorderasien vom Tigris bis ans Mittelländische Meer.

Die Aramäer hatten keine eigene Kultur und waren auch nicht imstande, ein einheitliches nationales Staatswesen zu begründen. Wo sie überhaupt zur politischen Herrschaft gelangten, sind sie über die Kleinstaaterei nie hinausgekommen. Die einzelnen Staatengebilde werden in der Bibel dadurch bezeichnet, daß dem Wort Aram eine erklärende Ergänzung beigefügt wird, zB Aram Dameschek (Syria Damasci), Aram Zoba (II Sm 8, 3), Aram Maacha (II Sm 10, 6. 8). Eine Erinnerung an die früheren Streifzüge aramäischer Horden ist uns Richt 3, 8 erhalten, wo der Einfall des Kusan-Risathaim, Königs von Aram Naharaim, berichtet wird. Die größte Bedeutung für die Geschichte Israels hat das Aramäerreich von Damaskus erlangt, das von Razon gegen Ende der Regierung Salomons durch Vereinigung mehrerer Fürstentümer begründet wurde und bis ins achte Jahrhundert unter den Kleinstaaten des Westens wiederholt eine führende Rolle eingenommen hat.

Die Chaldäer. — Den Aramäern werden auch die Chaldäer zugezählt, ein semitischer Volksstamm, der von Arabien her das Gebiet südwestlich vom untern Euphrat eingenommen hat. Als eine ihrer Städte wird Gn 11, 28 Ur am rechten Ufer des Euphrat, im hebräischen Text Ur Kasdim, in der Vulgata Ur Chaldaeorum genannt. Die Chaldäer waren lange Zeit in mehrere Fürstentümer geteilt und schon damals wegen ihres ungestümen kriegerischen und räuberischen

Wesens gefährliche Nachbarn von Babylonien. Als es aber einem ihrer Fürstentümer, Bit-Jakin am Persischen Meerbusen, gelungen war, die Herrschaft über das ganze Gebiet zu erlangen, ging das weitere Streben der chaldäischen Könige dahin, Babylon selbst ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Sie gerieten dadurch auf lange Zeit mit den damaligen Herren dieser Stadt, mit den Assyriern, in Krieg und kämpften mit abwechselndem Glück um den Besitz von Babylon, bis es endlich ihrem König Nabopolassar (625—604) gelang, nicht bloß Babylonien, sondern im Bund mit den Medern auch Ninive zu erobern. Dadurch ist Babylon unter einer chaldäischen Dynastie, wenn auch nur auf kurze Zeit, als Weltreich an die Stelle Assyriens getreten.

B) Die nichtsemitischen Völker Vorderasiens

Messerschmidt, Die Hethiter AO IV 1; E. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter 1914; Günther, Ägypter und Hethiter AO XX; Winckler, Die Völker Vorderasiens AO I 1, 19 ff.

a) Die Hethiter. — Der semitischen Völkerbewegung von Süden nach Nordwesten kam schon in sehr früher Zeit eine andere, nach Osten und Südosten gerichtete, entgegen. Untereinander verwandte, von den Semiten ganz verschiedene Völker sind es, die diesem Zuge folgten. Ihr Hauptsitz und der Ausgangspunkt ihrer Wanderung war Kleinasien, wohin sie Jahrhunderte früher eingewandert waren. Diese Völker werden mit dem Sammelnamen Hethiter bezeichnet, welcher der Bibel und den assyrischen und ägyptischen Urkunden entnommen ist. Im Alten Testament werden nämlich bereits in der Genesis und auch in späteren Büchern wiederholt Hethiter (Hittim) als Bewohner Palästinas genannt; die Bücher der Könige erwähnen nördlich von Chanaan residierende Hethiterkönige, wohl Beherrscher von Gau- oder Stadtfürstentümern. Den gleichen Namen (Cheta und Chatti) legen ägyptische und assyrische Urkunden einem großen Reiche bei, das von Kappadozien aus gegen Süden bis zum Libanon und gegen Osten bis zum Euphrat sich erstreckte; in späterer Zeit gilt bei den Assyriern Chatti überhaupt als Zusammenfassung der syrischen Lande bis zum Mittelländischen Meer. Der Name ist nun auch, und zwar in der bei den Assyriern gebräuchlichen Form Chatti, durch Urkunden des Reiches selbst bezeugt, seitdem in den Ruinen von Boghazkiöi auf dem Hochplateau des Halysgebietes die Haupt- und Königstadt des Hethiterreiches entdeckt und darin ein ungeheures Schriftenmaterial gefunden wurde. In den einheimischen Urkunden heißt die Stadt Chatti, soviel als die Hauptstadt des Landes Chatti, welcher Name auf das ganze von diesem Zentrum aus beherrschte Reich übergegangen ist. Historisch kommt dieser Name nur diesem einen Reiche zu, er wurde aber in Ermangelung des geschichtlich noch nicht nachweisbaren Sammelnamens auf die ganze durch sprachliche, religiöse und kulturelle Verwandtschaft vereinigte Völkergruppe übertragen, von der hier die Rede ist.

Insoweit unsere derzeitigen Kenntnisse reichen, tritt als erste Schicht der Hethiter bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends das Volk der Mitani auf, deren Reich sich über das nördliche Syrien und Mesopotamien erstreckte. Man hat früher die Mitani mit dem gewaltigen Stoß in Zusammenhang gebracht, der gegen Ende der ersten Dynastie von Babylonien gegen dieses Reich mit dem Erfolg geführt wurde, daß nicht bloß die Dynastie gestürzt wurde, sondern von dieser Zeit an fast ein halbes Jahrtausend lang die Geschichte Babyloniens jäh unterbrochen erscheint und ganz im Dunkeln liegt. Jetzt hält man es aber für wahrscheinlicher, daß dieser Stoß auf das Vordringen der zweiten Schicht, der eigentlichen Hethiter, zurückzuführen ist.

Von dieser Schicht ist auch die Gründung des bereits erwähnten Hethiterreiches ausgegangen, das um die Mitte des zweiten Jahrtausends aufgerichtet wurde und bald darauf größere Bedeutung erlangt hat. Die Hethiter bewiesen eine starke Expansionskraft nach Süden und suchten bis Chanaan vorzudringen, stießen aber dabei mit den Ägyptern zusammen, die dadurch ihre asiatischen Gebiete und ihre Interessensphäre bedroht sahen, wie zuerst aus den Amarnabriefen bekannt wurde. Es kam zu langwierigen Kämpfen, besonders unter den Königen Tutmosis III und Ramses II. Der letztere lieferte circa 1288 den Hethitern bei Kadesch am Orontes eine große Schlacht, die aber keine für die Ägypter günstige Entscheidung brachte, so daß Ramses es vorzog, nach dem Tode des damaligen Hethiterkönigs von einer weiteren Befehdung abzusehen und die Beziehungen zum Chattireich in einem Staatsvertrag mit dessen Nachfolger zu regeln, worin den Hethitern Syrien und das nördliche Phönizien überlassen wurde. Dieser Staatsvertrag wurde zuerst aus dem ägyptischen, auf silbernen Tafeln geschriebenen Text bekannt; nun ist aber auch die babylonisch geschriebene Kopie im Reichsarchiv von Boghaskiöi aufgefunden worden. — Das Reich der Hethiter in seiner damaligen Ausdehnung und Bedeutung dauerte nicht viel über 200 Jahre. Um die Wende des 12. Jahrhunderts drangen neue Völker, die indogermanischen Phrygier und Armenier, über das Ägäische Meer her in Kleinasien ein und gegen Osten vor. Diese Einwanderung gehört wahrscheinlich jener großen Völkerwelle an, die sich um diese Zeit als Einfall der berüchtigten „Seevölker" bis nach Ägypten hin ergoß und wohl auch dem Land Chanaan den Einfall der Philister brachte. Durch diese neue Völkerwanderung erhielt das Reich der Hethiter einen gewaltigen Stoß, der es unfähig machte, seinen eigentlichen Gegnern im Osten, den Aramäern und Assyriern, gegenüber standzuhalten, so daß bald darauf die Hethiter in nationaler Hinsicht den Aramäern, in staatlicher den Assyriern unterlegen sind. In beschränktem Umfang und den Assyriern tributpflichtig, bestand, von einzelnen Stadtfürstentümern abgesehen, das Hethiterreich noch jahrhundertelang um seine spätere Hauptstadt Karkemisch herum, bis endlich König Sargon 717 diesen Staat vollständig seinem Reiche einverleibte.

Auf die hethitische Völkerbewegung ist auch die Gründung des Reiches Urarti im armenischen Hochgebirge zurückzuführen, wo bereits im zweiten Jahrtausend assyrische Heere mit nichtsemitischen, zur Gruppe der Hethiter gehörigen Volksstämmen zusammentrafen. Im neunten Jahrhundert bestand dort um den Vansee herum ein bedeutendes

Reich, das ein Jahrhundert lang ein gefährlicher Rivale Assyriens war. Zur Zeit seiner Großmacht erstreckte es sich vom Araxes bis Melitene und südöstlich bis zum Urmiasee.

Die auf Kleinasien hin gerichtete Völkerbewegung hat noch jahrhundertelang fortgedauert, indem immer wieder neue Völkerstämme eingedrungen sind. Von diesen neuen Ankömmlingen kann bereits der Ausgangspunkt ihrer Wanderung und ihre nationale Zugehörigkeit erfaßt werden. Sie kamen vom Südosten Europas und waren nachweisbar Indogermanen. Allen war das gleiche Streben und die gleiche Richtung ihres Vordringens gemeinsam. Sie bemächtigten sich Kleinasiens, gründeten dort eigene Reiche und suchten von da weiter gegen das Kulturgebiet des Zweiströmelandes vorzudringen. Sie gerieten dadurch mit den wechselnden Beherrschern desselben bis auf die Perser herab in Konflikt, wodurch ihr weiteres Schicksal bedingt war.

Die Hethiter hatten eine eigenartige und von Haus aus selbständige Kultur, wie aus den zahlreichen, über ganz Kleinasien verstreuten Spuren und Überresten, besonders Skulpturen und Felsinschriften, ersichtlich ist, die sich auch überall dort finden, wohin die hethitische Völkerbewegung sich erstreckt hat. Die größte Ausbeute versprechen die Ruinenfelder von Boghaskiöi, deren mit vielverheißenden Anfangserfolgen aufgenommene Erforschung für die Kenntnis der vorderasiatischen Geschichte des Altertums eine früher ganz ungeahnte Erweiterung in Aussicht stellt. So selbständig von Haus aus die Kultur der Hethiter war, im Laufe der Zeit und infolge der vielen Berührungen mit Ägypten und Assyro-Babylonien ist sie immer mehr unter den Einfluß der viel weiter vorgeschrittenen Kulturen dieser Weltreiche gelangt und hat von ihnen verschiedene Elemente, zB von den Ägyptern die Sphynxe, von den Assyriern die Stierbilder in eigenartiger Bearbeitung aufgenommen. — Die Hethiter hatten auch eine eigene, von der ägyptischen ganz verschiedene Bilderschrift, die aber nur für die Felsinschriften und Monumente verwendet wurde, während sie für den gewöhnlichen Bedarf die babylonische Keilschrift gebrauchten. Die Entzifferung ihrer Bilderschrift ist noch nicht über die ersten Anfänge und Versuche hinausgekommen; ihre in Keilschrift geschriebenen Urkunden werden aber schon mit ziemlicher Sicherheit gelesen und übersetzt. Die Erforschung der hethitischen Keilinschriften hat auch in das Problem der nationalen Zugehörigkeit der Hethiter einiges Licht gebracht. Daß sie nicht zu den Semiten gehören, wurde von Anfang an allgemein erklärt. Der Annahme Knudztons, daß das Hethitische dem indogermanischen Sprachstamme angehöre, haben die Gelehrten fast ebenso einstimmig widersprochen. Nun hat Professor Friedrich Hrozny (früher an der Wiener, jetzt an der Prager Universität) als wichtigstes Ergebnis seiner Erforschung der hethitischen Boghazkiöi-Texte in seinem vorläufigen Bericht über „Die Lösung des hethitischen Problems“ (Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Nr 56, 1915), ohne jedoch allgemeine Zustimmung zu finden, den Nachweis unternommen, daß die hethitische Sprache wirklich dem indogermanischen Sprachstamm zugehöre. Man hat früher angenommen, daß das Volk, dem der Name Chatti von Rechts wegen zukommt, die erobernde Schicht war, die auch gegenüber den Einheimischen die Herrenschicht geworden ist und dem Lande die Kultur, Sprache und

Namen aufgedrückt hat. Nach den neuesten Ergebnissen der Forschung (vg Hrozny, Über die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes. Boghazkiöi-Studien 5. Heft 25 ff) scheint es aber umgekehrt zu sein. Der Name Chatti kommt eigentlich nicht der eingewanderten Herrenschicht, sondern der ursprünglichen, autochthonen Bevölkerung zu. In manchen Inschriften von Boghazkiöi wird nämlich der allgemein gebrauchten Sprache, wie sie in den hethitischen Denkmälern vorliegt und bisher als die eigentliche Hethitersprache angesehen wurde, das Chattische als eine andere, davon verschiedene Sprache gegenübergestellt, und zwar nach dem Zusammenhang als die Sprache des bodenständigen Volkes gegenüber der bereits allgemein gebräuchlichen Sprache der Herrenschicht. Chatti wäre demnach die eigentliche Bezeichnung des Volkes und Landes, das durch die von uns Hethiter genannten Einwanderer erobert wurde. Die einheimische Chattibevölkerung ist nach und nach in die Eroberer aufgegangen, ihr Name ist aber die offizielle Bezeichnung für das von den Eroberern gegründete Reich und deren Hauptstadt geworden. Demnach ist der Name Hethiter nicht bloß in seiner weiteren Anwendung auf die ganze damit benannte Völkergruppe, sondern auch in seinem engeren Gebrauch von den Begründern des hethitischen Reiches, streng genommen, unrichtig; er kommt von Rechts wegen nur dem bodenständigen Volksstamme zu. Welchen Namen die in den hethitischen Keilschriften niedergelegte Sprache der Herrenschicht und diese selbst ihrer Nationalität nach getragen hat, konnte noch nicht festgestellt werden.

b) Die Meder und Perser. — Als die Macht der Hethiter schon längst gebrochen war und andere über das Ägäische Meer ihnen nachgerückte Stämme ihr Erbe in Kleinasien angetreten hatten, tauchten im Norden und Osten des assyrischen Reiches neue Völker auf, die über Land, durch die Pforten des Kaukasus, aus den Steppen Südrußlands gekommen waren und sich an den Grenzen des Reiches niederließen, um bei gegebener Gelegenheit von dort in das Kulturland vorzudringen. Diese Völker, die als wilde, räuberische Horden von ungebrochener Naturkraft und wegen ihres ungestümen Drängens für die Assyrier eine sehr gefährliche Nachbarschaft waren, werden in den Urkunden zuerst mit dem Namen Umman-Manda zusammengefaßt; sie bestanden aber aus mehreren, besonders drei, unterscheidbaren Gruppen. Die Kimmerier, die westlichste davon, machten der Selbständigkeit des Reiches Urartu ein Ende, wurden aber von den nachrückenden Aschkuza weiter nach Westen gedrängt und nahmen das Gebiet bis zum Schwarzen Meer ein, während südöstlich von den letzteren, dem Gebirge Zagros gegenüber, sich die Madaj (Meder) niederließen. Diese Völker wurden von jeher als Indo-

germanen erkannt; es sind dieselben Stämme, die in der Völkertafel als Gomer, Ascenez (wahrscheinlich Übertragungsfehler) und Madaj unter den Nachkommen Japhets aufgeführt werden. Die Kimmerier kamen wegen der Entfernung ihrer neuen Wohnsitze mit dem semitischen Kulturland nicht weiter in Berührung; die Aschkuza, wenn nicht mit ihnen zusammen noch einige benachbarte Stämme, sind die Skythen Herodots, die um 634 in ungeheuren Scharen und mit unwiderstehlicher Gewalt in Mesopotamien einfielen, ganz Syrien überfluteten und bis nach Palästina vordrangen. Dieser Ansturm hatte aber keine nachhaltige Wirkung; er bewies immerhin, was die Beherrscher des Zweiströmelandes von den neuen Nachbarn zu gewärtigen hatten; sie waren in der Tat berufen, das assyro-babylonische Reich zu zerstören, auf seinen Trümmern ein neues Staatengebilde aufzubauen und dadurch die Semiten in der Weltgeschichte abzulösen. Diese Aufgabe fiel speziell den Medern und dann den ihnen stammverwandten Persern zu.

Die Meder werden in den assyrischen Urkunden bereits um die Mitte des 9. Jahrhunderts als Bewohner des nach ihnen benannten Landes Medien erwähnt. Obwohl sie damals noch kein einheitliches Staatswesen bildeten, sondern in zahlreiche Clans unter Stammeshäuptlingen zerteilt waren, gelang es den Assyriern dennoch lange Zeit nicht, sie zu unterwerfen. Erst Tiglath-Pilesar III (745—727) brachte einige medische Bezirke unter seine Herrschaft, und dann machte Sargon (722—705) durch die Eroberung des ganzen Gebietes der medischen Selbständigkeit ein Ende. Der politische Aufstieg der Meder hatte ihre Vereinigung unter einem Fürsten zur Voraussetzung, die sich, soweit wir bisher wissen, erst unter dem tatkräftigen Kyaxares vollzog, der als erster König der Meder anzusehen ist. Um dieselbe Zeit bemühten sich die über Babylon herrschenden Chaldäer, nicht bloß die volle Unabhängigkeit von Ninive zu erreichen, sondern Assyrien selbst niederzuwerfen. Es war darum selbstverständlich, daß die ebenfalls nach Unabhängigkeit strebenden Meder sich gegen Assyrien auf die Seite Babylons stellten und mit diesem ein Bündnis gegen Assyrien schlossen, das durch die Verschwägerung beider Herrscherhäuser bekräftigt wurde. Die Assyrier hingegen gewannen die Aschkuza für sich, und dieses Gegenbündnis wurde ebenfalls durch Verschwägerung der beiderseitigen Könige befestigt. So kam es, daß in dem darauf entbrannten Entscheidungskampfe zwischen den beiden semitischen Weltstädten Ninive und Babylon auf beiden Seiten mit den Semiten auch Indogermanen gegen einander kämpften, wobei Ninive dem Ansturm des medischen Heeres erlag und mit der Hauptstadt, die von Grund aus zerstört wurde, auch das assyrische Reich seinem Untergange zugeführt wurde. Das Reich wurde unter die beiden Sieger verteilt Mesopotamien fiel mit Babylonien den Chaldäern, Assur mit den anderen nördlichen Ländern den Medern zu.

Die medische Herrschaft war aber nur von kurzer Dauer. Schon unter des Kyaxares Sohn und Nachfolger Astyages trat ein neues arisches Volk, die den Medern nahe verwandten Perser, geführt von einem mit ganz ungewöhnlichen Feldherrn- und Herrschergaben ausgestatteten Fürsten, dem König Cyrus dem Großen, in das Erbe der Meder ein.

Die Perser hatten an der Ostgrenze Elams, in Parsua, ihren Sitz aufgeschlagen. Sie waren im 7. Jahrhundert vom Geschlecht der Achaemeniden beherrscht; jedoch war das Königtum dieser Familie lange Zeit auf das enge Gebiet des Stammes der Pasargaden beschränkt, womit wahrscheinlich das Gebiet der Stadt Anschan gemeint ist, da ihre Fürsten den Titel Könige von Anschan führten. Das anfängliche Staatsgebiet wurde dann nach Beitritt zweier anderer Stämme und unter der Herrschaft des Cyrus durch die Vereinigung weiterer sieben Stämme zu einem achtunggebietenden Staat vergrößert, der vom Persischen Meerbusen bis an das Kaspische Meer reichte. Da Cyrus (persisch Kurusch) bei seinem Regierungsantritt 559 noch den Titel König von Anschan führte, aber schon nach wenigen Jahren König der Perser hieß, müssen wir annehmen, daß er bald nach Besteigung des Thrones an die Vergrößerung seines Reiches gegangen ist, die anderen Stämme wohl mit Waffengewalt unterworfen und alle zum neuen Staat vereinigten Stämme mit dem Namen Perser (Parsa) vereinigt hat.

Damit war ein neuer Machtfaktor gebildet, ein neues kräftiges Staatswesen, von einem Herrscher geführt, der schon bei seinem ersten Auftreten die Laufbahn des Eroberers beschritt und damit die Absicht kundgab, an der Spitze seines naturwüchsigen Volkes seine Herrschaft noch weiter auszudehnen. Sein erstes Augenmerk richtete er auf die Erwerbung Mediens, wofür die damalige Lage dieses Reiches überaus günstig schien. Es war nämlich mit seinem früheren Bundesgenossen Babylon in Krieg verwickelt; auch wurde es durch Thronstreitigkeiten im Inneren geschwächt. Da Astyages keinen Sohn hatte und seine einzige Tochter Amythis als Thronerbin einem adeligen Meder Spitamas zur Frau gab, wurde die Eifersucht anderer Großen des Reiches erregt und insbesonders der medische Feldherr Harpagos seinem eigenen Herrn abgeneigt. Diese inneren Zerwürfnisse scheint Cyrus klug ausgenützt zu haben. Als in dem den Medern erklärten Krieg das Glück sich auf die Seite der Perser neigte, gingen die medischen Truppen selbst zu Cyrus über, sie lieferten ihm sogar ihren eigenen König als Gefangenen aus. Nach dem Berichte des Ktesias ließ Cyrus den Schwiegersohn des medischen Königs hinrichten, nahm dann selbst die Tochter des Astyages zur Gemahlin und vereinigte so mit dem Titel der Macht auch den der erblichen Nachfolge, um in den Augen der Meder nicht bloß als Sieger, sondern auch als ihr erbberechtigter König zu erscheinen. Er scheint auch in der weiteren Behandlung der Meder, wohl im Interesse der inneren Festigung seines Reiches, mehr das Moment der Rechtsnachfolge als das der Besiegung in den Vordergrund gestellt zu haben, woraus es erklärlich wird, daß er Dn 8, 20 König der Meder und Perser heißt und bei den Griechen noch später als Meder und sein Reich als medisches bezeichnet wurde. Da Kyaxares auch die mit den Assyriern verbündeten Skythen sich unterworfen hatte, fiel den Persern mit Medien auch das ganze Gebiet von Urartu und weiter bis an den Halys, der Ostgrenze des lydischen Reiches, zu.

Die Eroberung Mediens ließ erkennen, was die anderen Nachbarn des so rasch vergrößerten Perserreiches zu erwarten hatten. Krösus von Lydien schloß darum mit Naboned von Babylon eine Koalition, in die auch, wenngleich ganz unwirksam, Ägypten einbezogen wurde. Cyrus ließ sich nicht zuvorkommen. Er wandte sich zunächst gegen Lydien und machte diesem Reich durch wiederholte Siege und die Eroberung seiner Hauptstadt Sardes in einem mehrjährigen Feldzuge ein Ende. Damit war sein Reich über ganz Kleinasien und die angrenzenden Inseln des Ägäischen Meeres ausgedehnt. Dann wandte er seine siegreichen Waffen gegen Osten, wo er das emporblühende Bactrien und überhaupt das ganze Land bis Indien eroberte. Dann erst wurde der lang geplante Schlag gegen Babylon mit dem gleichen siegreichen Erfolg geführt. Als die wichtigsten Städte bereits gefallen waren, wurde auch die Hauptstadt Babylon erobert.

So hatte der Begründer des Perserreiches in weniger als zwanzig Jahren ganz Vorderasien bis an den Indus seiner Herrschaft unterworfen. Auch in Babylon wollte Cyrus weniger als Eroberer, vielmehr nur als Träger einer neuen Dynastie, als Rechtsnachfolger der babylonischen Könige erscheinen. Er übernahm die Herrschaft durch die Priester aus der Hand des Bel und ließ sich in dessen Namen auch zum König ausrufen. Er nahm auch die Traditionen des alten Babylonien auf, erklärte Babylon zum Mittelpunkt seines Weltreiches und gab sich den Titel „König von Babylon, König der Länder". Damit hatten die Semiten als Macht in Vorderasien ausgespielt; die Indogermanen waren, wenn auch in anderer Form, an ihre Stelle getreten. Bei den Semiten sowohl wie bei den Hethitern waren die Machtverschiebungen in Völkerwanderungen begründet; die Ausdehnung der persischen Macht erfolgte nicht durch Einwanderung der siegreichen Indogermanen in semitisches Gebiet, sondern dadurch, daß Cyrus durch weit überlegene Strategie die Länder eroberte, sie dann durch eine den Semiten unbekannte Staatsklugheit an seine Herrschaft zu fesseln versuchte, das Volkstum des eigenen Stammes nicht der Vermischung mit den eroberten Völkern preisgab, sondern sich begnügte, die Feldherrn-, Statthalter- und anderen wichtigen Posten mit den begabtesten Männern der eigenen Nation oder der nächst verwandten Stämme zu besetzen, dem Perservolk aber durch Begünstigungen und Heranziehung zum Heeresdienste die führende Rolle unter den vielen Völkern seines großen Reiches zu sichern. Die semitische Kultur und die Religionen der ihm unterjochten Völker ließ Cyrus bestehen; sie konnten den geänderten staatlichen Verhältnissen entsprechend ihren Einfluß auf die westliche Kulturwelt weiter ausüben, bis durch die auf die Perser folgende Herrschaft der Griechen die hellenistische Kulturwelle sich über den Orient ergoß, wodurch der kulturelle Zusammenschluß von Orient und Okzident angebahnt wurde.

§ 6

Die Bewohner Palästinas in der vorisraelitischen Periode

Karge, Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina BZf III 8/9; Rephaim, Die vorgeschichtliche Kultur

Palästinas und Phöniziens 1918; Kohn, Die prähistorischen Perioden in Palästina. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1914 (B 44) 80 ff; Prokosch, Die Völker Altpalästinas 1914; Böhl, Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans 1911; Sayce, Patriarchal Palestine. Canaan and the Canaanits before the Israel conquest 1912; Lichtenberg, Die ägäische Kultur 1911, 136 ff; Stähelin, Die Philister 1918; Fimmen, Die kretisch-mykenische Kultur 1921, 191 ff.

Über die Bewohner des Verheißungslandes geben uns nicht bloß die Bibel, sondern auch die profangeschichtlichen Berichte und Denkmäler und in neuester Zeit (seit Begründung des Palestine Exploration Fund in London) auch die Ausgrabungen, die von Jahr zu Jahr neue Resultate zu Tage fördern, Aufschluß. Die Ausgrabungen sind besonders deshalb von großem Wert, weil sie uns über den Gang der Besiedlung des Landes und über die Kultur der einzelnen Bevölkerungsschichten belehren; auch sind wir durch sie in den Stand gesetzt, die Bewohner des Landes bis in die vorgeschichtliche Zeit, ja bis in die ersten Anfänge der Besiedlung zu verfolgen. Darnach sind drei Perioden zu unterscheiden, die prähistorische, die chanaanäische und die israelitische.

Die ältesten Bewohner Chanaans gehören der Steinzeit, das ist jener Kulturstufe an, in der die Menschen noch nicht den Gebrauch der Metalle kannten und darum ihre Werkzeuge und Waffen aus Stein verfertigten. Man unterscheidet die ältere und jüngere Steinzeit (Palaeolithicum und Neolithicum) und in jeder dieser zwei Perioden wieder einzelne Entwicklungsstufen, das ältere und jüngere Palaeolithicum, sowie die frühere und spätere neolithische Periode. Die mit diesen Worten bezeichneten Kulturstufen, die nicht bloß durch die fortschreitende Vervollkommnung der Bedarfsgegenstände (zB Einführung des Schliffes bei den Steinwerkzeugen), sondern noch mehr durch die geradezu umgestaltende Entwicklung des Wirtschaftslebens (Übergang vom Nomadenleben zur Begründung fester Wohnsitze und des Ackerbaues) erreicht wurden, sind im Grunde durch den Gang der Erdperioden bedingt, die in der Art des Bodens, in den meteorologischen und klimatischen Verhältnissen die Lebensbedingungen bestimmen, zB im mittleren Diluvium nur den Aufenthalt in den Höhen erlaubten, später aber die Bebauung der Ebene ermöglichten und zu deren Besiedlung, zur Begründung gemeinsamer Wohnsitze und zum Ackerbau einluden und drängten.

Nach den bisherigen Ergebnissen der Forschung waren die Höhen des Ostjordanlandes und zum Großteil auch die westjordanischen Gebirge bereits im älteren Palaeolithicum besiedelt. Im jüngeren Palaeolithicum steigt der Mensch bereits in die Ebene hinab, im Neolithicum geht er zur Seßhaftigkeit über, er wird Viehzüchter und Ackerbauer, vereinigt sich mit seinesgleichen, was zur Begründung von Städten führt, die gewöhn-

lich auch Festungen waren, da sie besonders den gemeinsamen Schutz gegen feindliche Angriffe bezweckten. In der älteren Steinzeit dienten besonders die in Palästina so häufigen Höhlen als Wohnungs- und Zufluchtsstätten. Die Anlage der Städte wurde auch später noch mit den Höhlen verbunden. Der neolithischen Periode gehört eine Reihe der aufgedeckten Städte mit massiven Befestigungswerken an.

In der Bibel werden mehrere Völkerschaften erwähnt, die jedenfalls Reste der prähistorischen Bewohner des Landes waren und wohl den ältesten Besiedlungsschichten zuzuweisen sind. Es sind dies die Cedmoniter, Ceniter, Amalekiter, Heviter, Rephaiter, Enakiter usw. Die letztgenannten werden als Reste der Riesengeschlechter der Vorzeit erwähnt. Als Höhlenbewohner werden ausdrücklich die Horiter bezeichnet, die aber, weil sie auch in den ägyptischen Urkunden bezeugt sind, bereits in die historische Periode hineinreichen. — Welcher Rasse diese vorgeschichtlichen Stämme Chanaans angehörten, läßt sich nicht bestimmen; jedoch scheint es ausgeschlossen, daß sie Semiten waren [1].

Als der Patriarch Abraham in das Land der Verheißung kam, waren neben den genannten Resten der Ureinwohner bereits andere Völker dort ansässig. Die größte Bedeutung kommt den Chanaanäern zu, die auf viele Jahrhunderte die eigentlichen Herren des Landes waren und ihm den Namen gegeben haben. Sprache, Religion, Kultur und Gesichtsbildung weisen darauf hin, daß die Chanaanäer Semiten sind. Es wird jetzt immer mehr angenommen, daß sie zur ersten semitischen Einwanderungsschicht gehören, die im Zweiströmeland als die der babylonischen Semiten aufgetreten ist. Die Einwanderung in Chanaan scheint vom Norden herab, der Meeresküste entlang, erfolgt zu sein. Anfangs haben diese Stämme nur die Ebene eingenommen und sind erst später auch in das Gebirge vorgerückt. Sie haben die in der neolithischen Periode entstandenen Städte und Burgen eingenommen und noch viel weiter ausgebaut. In der Völkertafel (Gn 10, 15 ff) werden mehrere Stämme, darunter auch die Amorrhiter und Hethiter, unter die Chanaanäer gezählt, während 15, 19—21 mehrere dieser Stämme neben den Chanaanäern erwähnt werden. Damit ist aber nur gesagt,

[1] Karge (609 ff) läßt die Rephaim nur ein im Volksglauben bestehendes Riesengeschlecht sein, das man sich in sagenhafter und phantasievoller Weise durch Einbildung geschaffen, angeregt durch den Anblick der zyklopischen Megalithbauten, der zyklopischen Häuser, der Dolmen usw, die man als Wohn- und Grabstätten einer Riesenbevölkerung angesehen hat. Diese Auffassung ist aber mit der Wahrheit und Irrtumslosigkeit der hl Schrift, wie sie neuerlich vom obersten kirchlichen Lehramt bestätigt wurde (vg S 16 f) unvereinbar.

daß sie in dem von den Chanaanäern beherrschten Gebiete ihre Wohnsitze hatten; zum Teil gehörten sie gewiß auch in nationaler Hinsicht mit ihnen zusammen. In der Völkertafel werden die Chanaanäer den Chamiten zugeteilt, während sie geschichtlich als Zweig der semitischen Völkerfamilie erscheinen. Der Ausgleich dieses Widerspruches liegt wohl darin, daß sich die semitischen Einwanderer mit der autochthonen chamitischen Bevölkerung vermischt haben und darum die so entstandene Mischung auch den Chamiten zugezählt worden ist. — Die Chanaanäer haben in Palästina kein einheitliches Reich gegründet, sondern waren in Stadtfürstentümer gegliedert, die zur Zeit der gemeinsamen Gefahr, wie beim Einzug der Israeliten in ihr Land, einen Bund der Verteidigung miteinander schlossen.

Die Phönizier. — Indem die Völkertafel Sidon, das Hauptfürstentum der Phönizier, den Erstgeborenen Chanaans nennt, rechnet sie diese unter die Chanaanäer. Sie sind in Wirklichkeit auch nichts anderes als die nördlich vom Karmel bis Arad hinauf an der schmalen Meeresküste angesiedelten Chanaanäer. Die Bewohner dieses Gebietes gaben sich auch den gleichen Namen, während „Phönizien" erst eine von den Griechen gebrauchte Bezeichnung ist. Auch die Phönizier waren nicht in einem einheitlichen Staatswesen vereinigt, sondern in zwei Städtegruppen gegliedert, die nördliche von Arad und Gebal und die geschichtlich viel wichtigere südliche, Tyrus und Sidon. Lange Zeit stand die letztgenannte Stadt so sehr im Vordergrund, daß die hl Schrift den südlichen Staatenbund geradezu als Sidonier bezeichnete und, als später Tyrus die Sidonier unterjochte und die führende Rolle inne hatte, trotzdem den Ausdruck „König der Sidonier" gebrauchte. Die Phönizier waren jahrhundertelang das Schiffahrtsvolk des Orients und vermittelten den Handel Asiens mit Europa. Sie gerieten aber später in die Abhängigkeit von den Assyriern und verloren mit der Zeit vollends ihre staatliche Selbständigkeit.

Die Amorrhiter werden im Alten Testament bald unter die Chanaanäer gezählt, bald neben ihnen als davon unterschiedener Volksstamm erwähnt. Sie wohnten bereits zur Zeit Abrahams in den Gebirgen Juda und Ephraim und hatten besonders im Ostjordanland ihre Sitze. Zur Zeit Mosis bestand dort ein amorrhitisches Doppelreich unter dem König Og von Basan, der bis zum Jabbok herrschte, und südlich davon Sehon von Hesebon. Der Volksstamm selbst war aber viel weiter ausgedehnt; denn in den Keilinschriften wird bereits im dritten Jahrtausend Amorrhiterland (Land der Amurru) und Westland gleichbedeutend genommen. Wir müssen also die Amorrhiter als den Hauptstock der damali-

gen westsemitischen Bevölkerung nehmen. Da die Amurru die zweite semitische Bevölkerungsschicht von Babylonien bilden, so steht jedenfalls die Einwanderung der Amurru in den westlichen Gebieten im Zusammenhang mit der Einnahme Babylons. Wahrscheinlich haben sie zuerst den Westen besetzt und sind von da aus nach Babylon gezogen.

Auch die nächsten Nachbarn Chanaans, die Moabiter, Ammoniter und Edomiter, werden derselben Schicht zugezählt. Die Entstehung dieser Völker wird in der Genesis auf die Einwanderung der Patriarchenfamilie zurückgeführt. Moab und Ammon waren die Söhne Loths, die aus der Blutschande seiner zwei Töchter mit ihm entstammten. Sie siedelten sich im Ostjordanlande an, wo damals die Emiter hausten (Dt 2, 9 ff). Von ihnen stammen die gleichgenannten Völker, die von den Amorrhitern, Moab über den Arnon, Ammon gegen die Wüste nach Osten, zurückgedrängt wurden. — Die Edomiter sind die Nachkommen Esaus, der sich mit seiner Familie im Gebirge Seir ansiedelte, weshalb dieses Gebirge auch Edom und später die ganze Landschaft Idumäa genannt wurde. Vor ihnen hatten die Horiter dieses Gebiet inne, die teils ausgerottet wurden, teils sich mit den Edomitern verschmolzen haben.

Die Herrschaft der Edomiter erstreckte sich zu verschiedenen Zeiten über das Gebirge hinaus, sowohl nach Nord als nach Süd. Der göttlichen Weissagung zufolge lebten sie mit Israel in beständiger Feindschaft. Saul besiegte sie, und David unterwarf sie seiner Herrschaft. Aber wiederholt erkämpften sie sich die Freiheit. Wegen ihrer feindseligen Haltung gegen Israel werden sie in den prophetischen Schriften öfter als die Hauptfeinde Israels und als Repräsentanten der gottfeindlichen Macht aufgeführt. Wiederholt richten die Propheten ihre Orakel auch gegen Edom und weissagen dessen Untergang. Diese Prophetien wurden durch die Makkabäer erfüllt, von denen Judas einen glänzenden Sieg über die Edomiter erfocht und Johannes Hirkanus durch die Beschneidung sie mit den Juden vereinigte. Später verloren sie sich unter den arabischen Völkern. Bemerkenswert ist, daß ein Idumäer (Herodes) der jüdischen Selbständigkeit ein Ende machte.

Die Hethiter werden in der Bibel bald unter die Chanaanäer gezählt, wie in der Völkertafel, bald neben ihnen

angeführt, bald überhaupt als Bevölkerung Chanaans genommen, so Jos 1, 4, wo Chanaan „das Land der Hethiter" heißt. Im einzelnen werden Hethiter als Bewohner Hebrons erwähnt, wo Abraham von einem Hethiter den Acker mit der Doppelhöhle als Begräbnisstätte seiner Gemahlin Sara kaufte; Esau nimmt sich zwei Hethiterinnen als Frauen; der Oberst Urias in Davids Heer war ein Hethiter; Salomon nimmt sich Hethiterinnen zu Frauen. Wir dürfen uns die Hethiter Palästinas nicht als Bewohner eines bestimmt beschränkten Gebietes, einer Stadt mit ihrem Weichbild, denken, wie es zB die Jebusiter waren; sie wohnten im Lande zerstreut, wenn sie auch da und dort, wie zu Hebron, in größerer Dichte gelebt haben. Sie gehören jedenfalls zu jenem starken nichtsemitischen Bevölkerungseinschlag, der sich auch aus den Amarnabriefen nachweisen läßt. Sie waren Splitter des Hethitervolkes, das Jahrhunderte hindurch einen starken Zug nach dem Süden gezeigt hat, vielleicht sogar an der Hyksos-Einwanderung in Ägypten beteiligt war, woraus sich die Hethiter des Durchzugslandes Chanaan um so leichter erklären ließen.

Die Philister (Philistaei) gehören zu jenen seeräuberischen Völkern, welche bereits unter Mernephtah und später wiederholt im Nildelta einfielen und es zu besetzen trachteten, von dort zurückgedrängt umsomehr die Westküste von Chanaan und Phönizien besetzten und dann die fruchtbaren Gefilde der Ebene erobern wollten. Unter Ramses III rückten sie nicht bloß von der See aus, sondern auch von dem bereits eroberten Landgebiet Syriens gegen Süden vor, und speziell dieser zweiten Wanderperiode scheinen die Philister anzugehören. Nach der Völkertafel (Gn 10, 14) sind sie vom Gebiet der Kasluchim, im Osten des Nildeltas, aus eingewandert. Dt 2, 23 werden die Philister Kaphtorim (was die Vulgata irrtümlich mit Cappadoces übersetzt) genannt, und Am 9, 7 heißt es „die Philister aus Kaphtor", womit wahrscheinlich Kreta gemeint ist. Diese Doppelbenennung rührt wohl davon her, daß die Philister schon früh in zwei Stämme sich teilten, von denen der eine schon zur Zeit Abrahams an der Küste von Chanaan sich niedergelassen hatte, der andere nach Kreta zog, von dort später verdrängt wurde und dann zu seinen Stammesgenossen nach Chanaan wanderte, das von dieser Zeit an Jahrhunderte lang das Ziel ihrer

Wanderungen blieb. Dabei kam es zu jenen Kämpfen, von denen das Buch der Richter und die Bücher Samuels erzählen. Da die Philister zur Zeit der Einwanderung Israels in Chanaan bereits seßhaft, diesem an Kultur und Kriegskunst auch weit überlegen waren, bedeuteten sie für die Begründung des israelitischen Staatswesens eine große Gefahr, und es hatte lange Zeit den Anschein, daß sie dem neu angekommenen Volk nicht bloß die Herrschaft, sondern auch den Besitz des Landes mit Erfolg streitig machen könnten. Erst David gelang es, ihrer staatlichen Selbständigkeit ein Ende zu machen.

Das von den Philistern bewohnte Gebiet in Chanaan wurde p^{e}lešeth, Philistaea, später Palästina genannt, welch letztere Bezeichnung die griechischen und römischen Schriftsteller auf ganz Chanaan übertrugen. P^{e}lešeth heißt Einwanderung, durch Einwanderung bevölkertes Land; p^{e}lištijim sind also die Eingewanderten gegenüber den Kindern des Landes. In den Keilinschriften heißt das Gebiet, vielleicht mit Einbeziehung Judas, Pilista und Palastav. Die Philister hatten in den einzelnen Städten eigene Könige; besonders ragten die fünf verbündeten Städte Akkaron, Geth, Azot, Askalon und Gaza hervor (Pentapolis).

§ 7
Ägypten

Erman, Ägypten und Ägyptisches Leben 1885; E. Meyer, Geschichte des alten Ägypten 1887; Steindorff, Die Blüte des Pharaonenreiches 1900; Hommel, Grundriß 14 ff 70 ff 108 ff; Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens 1910; Döller, die einschlägigen Artikel; Sethe, Ägypten zur Zeit der Pyramidenbauer 1908; Müller, Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien AO V 1; Spiegelberg, Die Schrift und Sprache der alten Ägypter AO VIII 2; Erman, Die Hieroglyphen 1917. — Wiedemann. Das alte Ägypten 1920; Die Religion der alten Ägypter 1890; Erman, Die ägyptische Religion 1909; Pörtner, Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit 1911; Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und der ägyptischen Denkmäler 1912; Niebuhr, Die Amarnazeit AO I 1; Heyes, Bibel und Ägypten 1904; Flinders Petrie, Egypt and Israel 1911; The religion of ancient Egypt 1906; Huby, Christus. Manuel d'histoire del religions 1916, 604 sqq.

A) Das Land

Ägypten ist im Norden vom Mittelländischen Meer, im Osten vom steinigen Arabien und vom Roten Meer, im

Süden von Nubien und im Westen von Libyen begrenzt. In der Bibel heißt das Land gewöhnlich misrajim [1] (in der Vulgata Mesraim), einige Male kommt auch die Singularform masôr vor (vg IV Kg 19, 27; Is 37, 25, wo die Septuaginta und die Vulgata falsch übersetzen). In den Keilschrifttexten finden sich die Formen Musur, Misir, Miisrii udgl. Der älteste einheimische Name war Kam-t oder Keme, weshalb die Bewohner des Landes Kemui genannt werden. Daraus erklärt sich wohl auch die biblische Benennung: „das Land Chams" (Ps 104, 23). — Die Dualform deutet wahrscheinlich auf die uralte Einteilung in Ober- und Unterägypten, das Niltal von Kairo aufwärts und das Nildelta hin, von den Einheimischen to-mhit und to-rês genannt, oder auf die zwei Bergreihen, welche zu beiden Seiten des Nil sich hinstrecken. Häufig bezeichnet Misraim speziell Unterägypten, wogegen dann Oberägypten Pathros (pathrôs, in der Vulgata Phathures, Ez 30, 14; vg Gn 10, 14) heißt. Erst die griechischen Schriftsteller nennen das Land *Αἴγυπτος* (Aegyptus), welches Wort auch die Septuaginta, sonst nur die Ausländer gebrauchen, und zwar zunächst nur zur Bezeichnung des Deltagebietes. — Beide Teile, Ober- und Unterägypten, waren von altersher in Gaue *(νόμοι)* eingeteilt.

Ägypten ist, topographisch betrachtet, nur der untere und kleinere Teil des Niltales vom ersten Katarakt bei Assuan, dem alten Syene, bis zur Mündung in das Mittelländische Meer. Der Nil teilt das Land der Länge nach in zwei Hälften, das asiatische im Osten und das libysche Ägypten im Westen. Zu beiden Seiten des Stromes ziehen, schon vom Süden herkommend, zwei einander parallel laufende Gebirgsketten, das Niltal bildend, dahin, bis sie sich in die Ebene des Deltas verlieren. Durch diese Gebirgszüge wird das Niltal sehr eingeengt, so daß es nirgends über 15 *km*, mitunter sogar nur 1 *km* und darunter breit ist, während das Deltagebiet sich bis zu 200 *km* ausdehnt. Dort teilt sich der Nil von Kairo abwärts jetzt nur mehr in zwei, im Altertum in sieben Arme, von denen der östliche bei Damiette, der westliche bei Rosette in das Meer mündet.

Das Land vom ersten Katarakt aufwärts war zwar jahr-

[1] Das Wort mesraim wird gewöhnlich aus dem Semitischen als „Umwallung" erklärt; doch vg dazu Döller 33.

hundertelang dem ägyptischen Reich einverleibt und untersteht auch heute noch zum Teil dem Khedive, wurde aber immer von Ägypten streng geschieden. Heute heißt das Gebiet bis Chartum hinauf Nubien; in den ägyptischen Urkunden wird das ganze Nilland südlich von Ägypten mit dem Namen Kasch, Kisch, von den Assyriern mit dem Namen Kusch, Kuschu zusammengefaßt, womit das biblische Kusch identisch ist. Von den griechischen und römischen Schriftstellern (auch in der LXX) wird dieses Gebiet das Land der Äthiopier genannt. Der kulturfähige Boden ist hier an Ausdehnung viel geringer, nicht selten nur einige hundert Meter breit, die Wüste tritt mitunter bis an den Nil heran.

Nimmt der Nil als einziger Strom Ägyptens darin auch eine einzigartige Stellung ein, so ist dies noch mehr deshalb der Fall, weil er geradezu der Erzeuger des Landes ist, der Urheber seiner weltberühmten Fruchtbarkeit, die Grundlage und Voraussetzung seiner staunenswerten Kultur und besonders, weil er der Bodenbeschaffenheit und dem Klima einen so überwiegenden Einfluß auf die dort lebende Natur verschafft hat, daß sogar die ägyptischen Viehrassen und die hervorstechende Eigenart der ägyptischen Bevölkerung viel mehr durch diesen Einfluß als durch die Abstammung und das dadurch gegebene Verwandtschaftsverhältnis bedingt sind. Wiederholt schon ist die ägyptische Rinderrasse infolge von Seuchen ausgestorben; aber die aus verschiedenen Ländern eingeführten Tiere sind im Laufe weniger Geschlechter immer wieder zur besonderen ägyptischen Rasse mit jenen Merkmalen geworden, wie sie in den Abbildungen der alten Zeit sich darstellen; und das Volk der Ägypter ragt in den seit jeher fortgehenden Wanderungen und Mischungen der Völker als eine durch Jahrtausende hindurch sich gleichbleibende und von allen anderen Völkern des Orients scharf geschiedene Rasse hervor, die durch die im Boden und im Klima wurzelnde Naturkraft den Zuzug von außen immer wieder in sich aufgenommen und diesem die den Ägyptern angeborene Eigenart aufgeprägt hat.

Der Nil. — Der Ursprung des Nil und darum auch die natürliche Ursache seiner die Fruchtbarkeit des Landes bedingenden Wirksamkeit waren den Alten unbekannt; umso geheimnisvoller erschien er ihnen, so daß sie die Quellen dieses Segens im Himmel suchten und dem Strom göttliche Verehrung erwiesen. Erst der neuesten Forschung war es vorbehalten, bis zu den Nilquellen vorzudringen. Der Nil entsteht aus

zwei Flüssen, dem Weißen und Blauen (klaren und trüben) Nil, die bei Chartum sich zum großen Strom vereinigen. Der Weiße Nil enthält eine dreimal größere Wassermenge, als der Blaue Nil, ist auch unvergleichlich länger, indem er bis zum 3. Grad südlicher Breite hinaufreicht, während der Blaue Nil in den Hochgebirgen von Abessynien seinen Ursprung hat. Die Länge des Stromes von Chartum bis zu seiner Mündung beträgt 2170 *km*, von Chartum aufwärts bis zu den Quellen des Weißen Nil rund 4200 *km*. Gegen 220 *km* unter Chartum nimmt der Strom den einzigen Nebenfluss, den Athbara, auf, so daß er auf eine Länge von fast 2000 *km* keinen Wasserzufluß mehr erhält.

Durch den vom Blauen Nil geführten Schlamm ist der Nil die Mutter der ägyptischen Fruchtbarkeit, ja der Erzeuger des Landes selbst, das nichts anderes ist, als eine langgestreckte, durch die allmähliche Ablagerung des Nilschlammes gebildete Oase in der großen afrikanischen Wüste. Ohne den Nil wäre dieser Teil Afrikas ebenso eine Wüste geblieben wie es die Sahara heute noch ist. Diese segenspendende und kulturbegründende Tätigkeit entfaltet der Nil mit einer außerordentlichen, sonst überhaupt nicht mehr vorkommenden Regelmäßigkeit, die sich in Ägypten als ein nach bestimmten Gesetzen geregeltes Steigen und Fallen des Stromes zeigt. Das Steigen des Nil ist bedingt durch die Wolkenbrüche im abessynischen Hochgebirge und diese wieder hängen mit den nach gleichmäßig wirkenden Gesetzen auftretenden Passatwinden zusammen. So kommt es, daß das Steigen und Fallen hinsichtlich des Beginnes nur Schwankungen von wenigen Tagen, hinsichtlich der Höhe von wenigen Ellen unterliegt. — Der Gang ist im allgemeinen folgender: Die starken Regengüsse im abessynischen Gebirge und die dadurch bewirkte Schneeschmelze führen dem Blauen Nil nicht bloß gewaltige Wassermassen, sondern auch den im Gebirge abgeschwemmten Tonschlamm in großen Mengen zu. Anfangs Juni wird das Steigen des Nil in Ägypten bemerkbar; im August tritt der Strom über seine Ufer und legt den fetten, überaus fruchtbaren Schlamm als ausgezeichneten natürlichen Dünger in der Ebene ab. Steigt der Nil auch nur eine Elle zu hoch, treten zerstörende Schäden der Überschwemmung, steigt er zu wenig, treten die Schäden der Dürre auf und ist das Land, wofür die Geschichte zahlreiche Belege liefert, der Hungersnot preisgegeben, weshalb die Propheten mehr als einmal die Abnahme des Nil und das Vertrocknen seiner Kanäle als göttliches Strafgericht verkünden. Um das schlammige Wasser möglichst überall hinzuleiten, und die natürliche Wirksamkeit des Stromes zu regeln, zu steigern und möglichst auszunützen, war das ganze Land schon frühzeitig von einem einheitlichen Kanalnetz durchschnitten, auf dessen Anlage zum Teil wohl auch einzelne Nilarme im Delta zurückzuführen sind. Durch verschiedene Vorrichtungen wurde sodann das Wasser in die über dem Niveau der Kanäle liegenden Äcker und Gärten geleitet.

Die jährlichen Überschwemmungen haben nicht bloß die Fruchtbarkeit des Landes und, um sie zu sichern, einen intensiven Ackerbau begründet, sondern auf die gesamte Kulturentwicklung Ägyptens einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Die Wasserbaukunst, die Vermessung des Landes, die Beobachtung des gestirnten Himmels behufs Feststellung der Zeiten, im Zusammenhang damit die Begründung des Kalendariums,

die Einführung von Grundbüchern, um die durch die jährliche Überflutung verwischten Ackergrenzen festzuhalten, die Heilighaltung des Grundeigentums, haben durch die jährlichen Überschwemmungen ihre Anregung erhalten. Es ist selbstverständlich, daß alle diese großen Errungenschaften nur durch eine große staatliche Gewalt erreicht und gesichert werden konnten. Hat darum das schon im grauen Altertum ausgebildete Staatswesen der Ägypter einen Hauptanteil an der Begründung der ägyptischen Kultur genommen, so ist andererseits dieses Staatswesen selbst den durch den Nil geschaffenen Bedürfnissen entwachsen.

Für die biblische Geschichte hat besonders der der Familie Jakobs bei ihrer Einwanderung zugewiesene Landstrich Bedeutung, in der Vulgata Gessen, im hebräischen Text gôschen, in der Septuaginta *Γεσέμ* genannt. Gessen dehnte sich von On (Heliopolis), seiner südlichen Spitze, in der Gestalt eines fast gleichschenkligen Dreiecks nach Nordosten aus bis nahe ans Mittelmeer, an seiner linken, westlichen Seite begrenzt vom tanitischen Nilarm, an seiner rechten von dem heutigen Wady Tumilat, einem Tal, das wiederholt, in uralter wie in neuester Zeit, von wichtigen Kanälen durchschnitten ward. Sodann bildeten von dem Timsah-See nordwärts bis zum Mittelmeer die aneinander in ununterbrochener Reihe folgenden Seen und Sümpfe der Suez-Landenge eine natürliche, schwer passierbare Grenze des Landes. Mit Rücksicht auf seine Lage hieß dieses Gebiet (der 20. ägyptische Nomos) semitisch qesem, qedem, soviel als Ostland, ägyptisch Kos (Pa-Kesem), welches Wort im Namen Phakusa wiederkehrt. Die natürliche Fruchtbarkeit dieses Landes war in der Zeit der biblischen Ereignisse durch einen Süßwasserkanal, der sich im Süden quer durchs Land zog, bedeutend erhöht; gegenwärtig ist es zum Teil durch den See Menzaleh ausgefüllt. In Gessen lagen die zwei Städte Ramesses und Phithom; von der ersteren wird das Land einmal (Gn 47, 11) „Land von Ramesses" genannt; nach einigen ist diese Stadt identisch mit Zoan, dem Tanis der Griechen, der nördlichen Hauptstadt des ganzen Reiches. Phithom, ägyptisch Pi-Tum oder Pa-Tum, Haus des (Gottes) Tum, ist das Sokoth (sukkoth) der Bibel, die gegenwärtige Trümmerstätte Tel-el-Maschutta.

B) Die Bewohner Ägyptens

Die Bewohner Ägyptens werden in der Völkertafel als Söhne, das ist Nachkommen Chams bezeichnet (Gn 10, 6). Dies kann nur von einem, vielleicht dem letzten Zweige der

dortigen Bevölkerung gelten; denn die Ägypter, wie sie uns in der Geschichte und schon in den ältesten Abbildungen gegenübertreten, sind aus der Verschmelzung von dorthin eingewanderten Völkern verschiedener Rassen entstanden. Als ursprüngliche Elemente dieser Völkermischung lassen sich heute mit großer Wahrscheinlichkeit die vom Westen her eingewanderten Libyer und die aus dem Süden heraufgezogenen Nubier und die nach bestrittener Annahme aus dem babylonischen Gebiete eingewanderten Semiten erkennen.

Wie das Volk aus einer Vermischung von Rassen, so ist auch die ägyptische Sprache aus einer Verschmelzung der von den daran beteiligten Völkern gebrauchten Sprachen entstanden, deren Elemente beim Fortschreiten der vergleichenden Sprachforschung sich immer mehr erkennen lassen. Die Sprache der Ägypter hat mehrere Entwicklungsperioden durchgemacht, mit denen auch die Schrift in gewisser Hinsicht gleichen Schritt gehalten hat. Man unterscheidet drei Schriftsysteme: die Hieroglyphen-, die hieratische und die demotische Schrift. Der Name Hieroglyphen (heilige Inschriften) deutet darauf hin, daß die Ägypter die Schrift als heilig, weil Erfindung des Gottes Thot, hinstellen. Dem Wesen nach ist diese Schrift eine Bilderschrift, durch die ursprünglich, ebenso wie es auch bei den anderen Völkern des Altertums der Fall war, nicht Worte, sondern Ideen ausgedrückt wurden. Erst nach und nach ist aus der Ideenschrift eine Lautschrift geworden, ohne daß die äußere Form des Bildes viel verändert worden wäre. Diese Schriftform eignete sich besonders für große Monumentalbauten, deren Flächen von den Ägyptern fast ausnahmslos mit Hieroglyphen bedeckt wurden. — Je mehr die aus dem Mark der Papyrusstaude verfertigten Papyrusrollen in Gebrauch kamen, umsomehr vereinfachte sich die Schriftform, indem zuerst die Umrißfiguren der Bilder noch beibehalten wurden (hieratische Schrift), dann aber eine weitere Kürzung zur demotischen Schrift eintrat. — Die Ägypter der ersten christlichen Jahrhunderte wurden Kopten und ihre Sprache die koptische Sprache genannt. Für diese wurde das griechische Alphabet mit Ergänzung durch einige Buchstaben der demotischen Schrift eingeführt.

In diesen verschiedenen Schriftsystemen liegt uns eine

ungeheure Literatur aus den ältesten und späteren Zeiten vor, wie die Ägypter überhaupt das schreibseligste Volk des Altertums waren. Durch die Entzifferung der verschiedenen ägyptischen Schriftsysteme ist dieses literarische Material dem menschlichen Geist zugänglich gemacht und dadurch der Geschichtsforschung ein früher unbekanntes und jetzt noch unübersehbares Feld der Tätigkeit eröffnet worden. Insbesonders ist die Geschichte Ägyptens dadurch in vielen Punkten aufgedeckt und das leider nur aus Fragmenten bekannte Geschichtswerk des ägyptischen Priesters Manetho, der es um 270 v Ch mit Benutzung der Reichsarchive verfaßt hat, vielfach in überraschender Weise bestätigt worden.

Reißt schon der dadurch gewonnene Einblick in das Geistesleben dieses Volkes zur Bewunderung hin, so steigt diese noch mehr beim Anblick der in ihrer Großartigkeit ganz unerreichten Kunstdenkmäler auf dem Gebiete der Architektur, Plastik und Malerei, so daß die Ägypter nicht bloß als eines der ältesten, sondern auch der größten Kulturvölker anerkannt werden müssen. Zu den größten Kulturwerken der ganzen Menschheit überhaupt zählen die vom alten Memphis nordwärts bis in die Gegend von Kairo westlich vom Nil gebauten Pyramiden sowie die in überwältigend grandiosen Maßen aufgeführten, teilweise in Felsen gehauenen Tempelbauten.

Diese gesamte Kulturentwicklung war nur in einem stark zentralistisch ausgebildeten, in alle Verhältnisse des bürgerlichen Lebens tief eingreifenden Staatswesen möglich. Soweit uns die Denkmäler hinaufführen, zeigen sie uns Ägypten bereits im vierten Jahrtausend v Ch als ein geordnetes, von einem Monarchen mit absoluter Gewalt beherrschtes Reich. Dieser staatliche Zustand hat natürlich seine in viel frühere Zeiten zurückreichende Vorgeschichte, in deren letzter Periode in Ägypten ein Doppelreich bestand, Oberägypten von Assuan bis in die Gegend von Kairo und Unterägypten im Deltagebiet. Etwa um 3300 hat der Pharao Mene oder Menes beide Staaten zu einem Reich vereinigt und damit das sogenannte alte Reich begründet. Von da an regierten bis zur Eroberung Ägyptens durch die Perser 31 Dynastien, von denen die ersten 11 auf das alte Reich (3300 bis 2000), die zwölfte bis sechzehnte Dynastie auf das mittlere

Reich (2000—1580), die siebzehnte bis einundzwanzigste Dynastie auf das neue Reich (1580—1090) und die folgenden 10 Dynastien auf die Zeit der Fremdherrschaft (1090—525) fallen. Die Reihe der einheimischen Dynastien wurde mit der sechzehnten durch die Hyksos, die Fürsten der Schasu, unterbrochen, unter denen man sich am wahrscheinlichsten eine große Konföderation semitischer und vielleicht auch chamitischer Völker zu denken hat, die in Arabien, Chanaan und Syrien ihre Wohnsitze hatten und zum unerschöpflichen Fruchtland Ägyptens vordrängten. Sie bemächtigten sich unter der fünfzehnten Dynastie des Deltas, gelangten nach fast zweihundertjährigem Kampf auch in den Besitz eines großen Teiles von Oberägypten und begründeten so die sechzehnte Dynastie. Bald nahmen die Sieger von den besiegten Ägyptern die Kultur an, um deren Blüte sie sich in der Folge sogar große Verdienste erworben haben. Ihre Herrschaft dauerte in 2 Dynastien über 150, nach einigen über 500 Jahre.

Wenngleich der ägyptische König eine ungeheure Machtfülle in seiner Person vereinigte, so machte sich doch der in der vorgeschichtlichen Zeit begründete Fraktionsgeist einzelner Fürsten- und Priesterfamilien immer und immer wieder geltend, die, besonders den Wechsel der Dynastien und die persönliche Schwäche einzelner Herrscher ausnützend, die Herrschaft über das ganze Reich oder doch über einzelne Teile an sich zu reißen bestrebt waren. Darum finden wir in der Geschichte Ägyptens neben Perioden großen Aufschwunges und gewaltiger Kraftentfaltung, die zu erfolgreichen Eroberungszügen nach außen führten, auch Perioden der inneren Schwäche und des Verfalles, von Thronstreitigkeiten, Selbständigkeitsgelüsten einzelner Gaufürsten, und darum auch vorübergehender Auflösung in Kleinstaaten. Solche Verhältnisse haben nicht wenig dazu beigetragen, daß das zeitweilig weit über die Landesgrenzen, nach Süden in Nubien, besonders aber nach Nordosten bis an die Grenzen Syriens ausgedehnte Reich nicht nur auf die eigentlichen Landesgrenzen wieder eingeengt, sondern sogar unter die Herrschaft fremder Völker und Fürsten, auch der früher den Ägyptern unterworfenen Äthiopier, gekommen ist. Wenn es nach außen wieder gelang, das Reich in seiner Einheit herzustellen, so war dies wiederholt nur in der siegreichen Weiterentwicklung der Herrschaftsbestrebungen einzelner obenauf gekommener Fürsten der Fall, was dann die weitere Neuerung zur Folge hatte, daß der Schwerpunkt des Reiches und damit auch die Hauptstadt nicht immer dieselbe war, sondern je nach der Bedeutung solcher Ereignisse hin und her verlegt wurde. Dadurch sind verschiedene Städte abwechselnd zu besonderer Blüte gelangt und Zentren der der betreffenden Periode eigenen Kultur geworden. On, das spätere Heliopolis (nördlich von Kairo), reicht bis in die Zeit vor Menes zurück als Hauptstadt des nördlichen Reiches. Südlich von Kairo, am West-

ufer des Nil, begründeten die Pharaonen des alten Reiches die neue Hauptstadt Memphis, von deren Pracht das nach Norden bis in die Gegend von Kairo sich ausdehnende Totenfeld von Sakkarah mit den zahlreichen Gräberbauten (Mastabas und Pyramiden) Zeugnis gibt. Von der Stadt selbst sind nur mehr kümmerliche Reste erhalten. In der Zeit des mittleren Reiches erlangte die Stadt Theben, in der Bibel No oder auch nach ihrem Hauptgott No-Amon, von den griechischen Schriftstellern Thebai (an der Stelle des heutigen Luksor) genannt, als Sitz eigener Gaufürsten, die nach der Königswürde strebten, immer größere Bedeutung, bis sie endlich Hauptstadt des ganzen Reiches wurde und bereits im Anfang des neuen Reiches einen Glanz erreichte, durch den alle anderen Städte des Altertums in Schatten gestellt wurden. Die Tempelruinen in Luksor, die Ruinen der Totenstadt auf dem linken Nilufer, besonders aber die Ruinen des großen Tempels von Karnak, geben hievon ein beredtes Zeugnis. — Nach dem Sturze der letzten einheimischen zwanzigsten Dynastie wurde Tanis, das biblische Zoan im Deltagebiet, unter der zweiundzwanzigsten Dynastie das südlich davon gelegene Bubastis Hauptstadt des Reiches.

Eine schnell vorübergehende Episode in der Geschichte der ägyptischen Hauptstädte bildete die dem vierzehnten Jahrhundert angehörige Entstehung der Residenzstadt Chut-Aten, beiläufig in der Mitte Ägyptens am Nil gelegen. Der damalige, der achtzehnten Dynastie angehörige König Amenophis IV verließ nämlich wegen seines Kampfes gegen den in Theben verehrten Gott Re-Amon diese Stadt und gründete eine neue Residenz, die durch den Bau von Palästen und Tempeln rasch emporblühte, nach seinem Tode aber mit seiner religiösen Reform bald wieder zerfiel. Ihre Ruinen auf dem Trümmerhügel von Tei-el-Amarna haben eine große Bedeutung durch den darnach benannten Tontafelfund erlangt. Im Jahre 1888 wurde nämlich dort ein Teil des Reichsarchivs der Könige Amenophis III und IV gefunden. Es sind dies rund 360 Tontafeln, fast durchwegs Briefe, größtenteils an den Pharao gerichtet, teilweise auch von diesem selber stammend. Dieser Briefwechsel zwischen den Pharaonen und den vorderasiatischen Königen und Fürsten, besonders von Babylon, Assur, Mitani, Chatti und den syrophönizischen Vasallen Ägyptens wurde in babylonisch-assyrischer Keilschrift und mit wenigen Ausnahmen auch in der gleichen Sprache geführt. Dadurch bestätigen sie die Weltstellung der assyro-babylonischen Kultur, während ihr Inhalt bezeugt, daß die Fürsten von ganz Vorderasien sich um die Gunst der ägyptischen Könige bewarben, der Einfluß des Reiches aber dort bereits im Sinken, der Höhepunkt seiner Macht endgültig überschritten war. Durch die Amarnatafeln wird die gleichzeitige Geschichte Vorderasiens, besonders seiner westlichen Länder, die Kenntnis der Beziehungen der verschiedenen Staaten zueinander, im Vergleich zum früheren Dunkel, das gerade über dieser Periode gelegen war, so erhellt, daß man jene Zeit nach dem Tafelfund geradezu die Amarnaperiode nennt.

Niebuhr, Die Amarnazeit. Ägypten und Vorderasien um 1400 v Ch nach dem Tontafelfund von El-Amarna AO I 2.

Ägypten und Vorderasien. — Wie aus dem Einfall der Hyksos in Ägpten ersichtlich ist, waren vorderasiatische Völker lange

Zeit bestrebt, sich der Herrschaft über Ägypten zu bemächtigen. Aber auch sonst übte Ägypten alle Jahrhunderte hindurch wegen seiner außerordentlichen Fruchtbarkeit auf die Bewohner Vorderasiens eine große Anziehungskraft aus; es war auch der beliebte Zufluchtsort wanderlustiger Beduinen und der vor den häufigen staatlichen Wirren fliehenden Bewohner der asiatischen Grenzländer. Gegenüber den räuberischen Einfällen der Asiaten suchten sich die Pharaonen durch Anlage von Grenzbefestigungen zu schützen. Andererseits waren sie von jeher bestrebt, in den benachbarten Ländern Asiens selber festen Fuß zu fassen und sich insbesonders Palästina, Phönizien und Syrien zu unterwerfen.

Schon in grauer Vorzeit wurden von einzelnen Pharaonen Kriegszüge nach Asien unternommen, zunächst wohl, um die immerfort drohenden Einfälle asiatischer Beduinen abzuwehren. Nach langer Unterbrechung wurden diese Feldzüge im sechzehnten Jahrhundert mit Beginn des neuen Reiches wieder aufgenommen, besonders von Tutmosis I (1545—1515), der einen siegreichen Zug nach Syrien unternahm, seine Waffen bis an den Euphrat trug und dadurch der auswärtigen Politik Ägyptens für Jahrhunderte die Wege vorgezeichnet hat. Als der eigentliche Eroberer der asiatischen Grenzländer ist der große Tutmosis III (1515—1461) anzusehen, der 14 Feldzüge nach Syrien unternommen und dadurch Chanaan und die angrenzenden Gebiete dauernd zu einer ägyptischen Provinz gemacht hat. Später war es die steigende Macht und Rivalität des Hethiterreiches, die wiederholt zu Kriegen auf asiatischem Gebiete Anlaß gab. Sethos I (1327—1317) und besonders Ramses II (1324—1258) sahen sich wiederholt genötigt, mit den Hethitern Krieg zu führen. Unter dem letzteren kam es im einundzwanzigsten Jahre seiner Regierung nach der Schlacht bei Kadesch am Orontes zu dem Friedens- und Bündnisvertrag zwischen beiden Reichen, wodurch die gegenseitigen Interessensphären im westlichen Asien abgegrenzt wurden. Ramses' II Nachfolger Mernephtah mußte zunächst das Delta von den dort eingefallenen Seeräubern freimachen, unternahm aber auch einen Feldzug nach Palästina, worüber er in seinem Siegeshymnus am Tempel von Karnak berichtet. — Unter seinen Nachfolgern ging die Herrschaft über Asien wieder verloren; erst während der zwanzigsten Dynastie gelang es deren zweitem König Ramses III, im Anschluß an die Besiegung der neuerlich eingefallenen Seeräuber einen siegreichen Feldzug nach Chanaan zu unternehmen. Aber auch dieser Erfolg war nicht von Dauer, und unter den folgenden Ramsiden (IV—XI) gingen die asiatischen Besitzungen unwiederbringlich verloren. Die inneren Streitigkeiten und besonders die Rivalität zwischen den Königen und den Priestern des großen Amontempels von Theben schwächten immer mehr die Macht des Thrones. Es kam am Ende des elften Jahrhunderts sogar zur Spaltung des Reiches, indem Hrihor, der Oberpriester von Theben, den Thron über Oberägypten bestieg, während in Tanis der Smendes des Manetho als Begründer der einundzwanzigsten Dynastie Pharao in Unterägypten wurde. Aus dem Berichte des Priesters Wen-Amon über seine Reise nach Phönizien, die er unter Ramses XI, dem letzten König der zwanzigsten Dynastie, unternahm, um für die Barke des Gottes Amon-Re Zedernholz vom Libanon zu holen, ist ersichtlich, daß um diese Zeit auch der letzte Schimmer einer Abhängig-

keit dieser Gebiete von Ägypten verschwunden war. Erst zur Zeit Salomons und besonders unter seinem Nachfolger Roboam wurde eine aktive Politik gegen die asiatischen Grenzländer von Ägypten wieder aufgenommen.

Die Religion der Ägypter. — Die Ägypter waren ein tiefreligiöses Volk, das seine Kunst, seine Literatur, ja sein ganzes gesellschaftliches Leben in unmittelbare Beziehung zu Gott zu bringen suchte. Auch waren seine religiösen Ideen hoch erhaben über den naturalistischen Vorstellungen des vorderasiatischen Polytheismus. Es konnten zwar auch die Ägypter sich nicht aus dem Bann des das ganze Heidentum umstrickenden Polytheismus befreien; doch geben verschiedene Namen, die der Gottheit beigelegt wurden, und besonders die ihr zugeschriebenen Eigenschaften („ein einziger Gott", „Schöpfer Himmels und der Erde und der Götter und der Menschen", „er ist aus sich selbst" usw) von einer Gottesidee Zeugnis, wie sie konsequenterweise nur im Monotheismus einheimisch sein konnte. Zur richtigen Wertung solcher Ideen darf freilich nicht übersehen werden, daß sie nicht so fast im Volksbewußtsein ihre Wurzel hatten, sondern in der theologischen Spekulation, die von den Priesterschulen der berühmtesten Tempel mit großem Eifer betrieben wurde. Diese theologische Betätigung hat aber in Ägypten im Wege der religiösen Literatur und Kunst vielmehr Einfluß auf die Volksreligion bekommen, als dies zB bei den Priesterschulen in Babylonien der Fall war. Der erhabenen Auffassung von Gott entsprach auch die im allgemeinen sehr reine und edle Sittenlehre, wozu auch der in Ägypten tief eingeprägte Glaube an das Fortleben der Menschen im Jenseits und an die gerechte Vergeltung in der Ewigkeit sehr viel beitrug. Dieser Glaube an das Jenseits drückte sowohl der religiösen Kunst als den religiösen Anschauungen überhaupt eine besondere Eigenart auf; er beeinflußte auf das nachhaltigste die ägyptische Theologie, er schuf das von eigenen Totengöttern beherrschte Reich des Todes oder des Jenseits. Die Anschauung, daß das Fortleben und die Glückseligkeit nach dem Tode an die Erhaltung des Leibes in besonderer Wohnung gebunden sei, führte zu der den Ägyptern eigenen Behandlung der Leichname, deren Konservierung durch Einbalsamieren, zum Bau eigener Grabstätten, woraus in ältester Zeit die Begründung eigener Totenstädte, der Bau der Pyramiden, der Felsengräber und Mastaben (Gräberbauten) hervorgegangen ist.

Es ist sehr schwer, sich von der Theologie der Ägypter eine richtige und umfassende Vorstellung zu machen. Ihre Götterlehre wurde nämlich nie in ein einheitliches System gebracht; ihre Entwicklung ist zu sehr mit der staatlichen Entwicklung und den dabei zu Tage tretenden Wandlungen staatlicher Machtverhältnisse verquickt. Seit der ältesten Zeit, wo das Land noch nicht staatlich geeint war, hatte, wie auch sonst im höchsten Altertum, jede Stadt ihre eigene Schutzgottheit. Wenn dann bei der fortschreitenden Konsolidierung der staatlichen Macht eine Stadt das Übergewicht erhielt und zu einem staatlichen Zentrum wurde, trat auch deren Gott mehr in den Vordergrund, er erhielt die Herrschaft über die Götter der anderen Städte; seine Verehrung dehnte sich über das ganze Staatsgebiet aus. Als dann die Kleinstaaterei ein Ende nahm und durch König Menes das eigentliche ägyptische Reich gegründet wurde,

bekam konsequenterweise der Gott der Hauptstadt des Reiches das Übergewicht über alle anderen Götter und damit auch einzigartige Geltung für das ganze Land. Als dann im Laufe der Zeit das Zentrum und der Schwerpunkt des Reiches wiederholt wechselte, trat auch jeweils der Gott der neuen Reichshauptstadt in den Vordergrund, während das Ansehen des früheren Hauptgottes verblaßte. Dies mußte umsomehr der Fall sein, als schon in sehr früher Zeit im Interesse der königlichen Macht sowohl als des priesterlichen Einflusses der König als Sohn des Gottes der Reichshauptstadt und damit als sein irdischer Repräsentant erklärt wurde.

Bei diesem Wechsel und der dadurch bedingten sukzessiven Mehrheit der Götterfürsten wurde doch in zweifacher Hinsicht eine Einheit bewahrt. Den Ägyptern war von den ältesten Zeiten an, in die hinauf sich ihre Gottesidee verfolgen läßt, die Anschauung gemeinsam, daß ein oberster Herr der Götter existiere und daß dieser der Sonnengott sei. Es waren darum die nach Ort und Zeit verschiedenen Hauptgötter gewissermaßen nur verschiedene Namen oder Phasen des Sonnengottes oder der als göttlich verehrten Sonne. Dies förderte noch eine andere Erscheinung, nämlich das Bestreben, den beim Wechsel der Reichshauptstadt neu auftauchenden Reichsgott mit dem früheren zu identifizieren und in ihm die Eigenschaften aller anderen Götter vereinigt zu sehen.

So war es eigentlich derselbe Sonnengott, der in On, wo die älteste uns bekannte Priesterschule saß, als Horus, in Memphis als Ptah, in Theben als Amon verehrt wurde. Der Sonnengott wurde später Re (Ra) genannt, was eigentlich die allgemeine Bezeichnung der obersten Gottheit wurde. Zum Ausdruck dessen wurde das Wort Ra mit dem anderen Namen der Hauptgottheit verbunden. So ist seit der Begründung des einheitlichen Reiches der Sonnengott für alle Zukunft der eigentliche Herr des Himmels geblieben.

Aus dieser universellen Bedeutung des Sonnengottes erklärt es sich, daß die meisten und berühmtesten Heiligtümer im ganzen Land ihm geweiht wurden. Besonders berühmt war der Tempel des Sonnengottes in On und der von Edfu in Oberägypten.

Von größter Bedeutung für die ägyptische Gotteslehre wurde die Erhebung T h e b e n s zur Hauptstadt des neuen Reiches. Diese Wandlung war ein Sieg der Priester dieser uralten Stadt, was auch zu einer religiösen Umgestaltung führte. Es kam jetzt nämlich A m o n, der Stadtgott von Theben, zur Herrschaft. Er wurde aber mit dem Sonnengott Ra vermischt, so daß von da an Amon-Ra der eigentliche Nationalgott von ganz Ägypten wurde, der im weltberühmten Tempel von Karnak sein größtes Heiligtum erhielt. Es war nicht ein einzelner Tempel, sondern eine Reihe von aneinander gebauten Heiligtümern, deren Baugeschichte vom mittleren Reich bis in die Zeit der Ptolomäer reichte. — Die religiöse Tradition der Ägypter wurde von König A m e n o p h i s IV unterbrochen. Er wollte den durch die Verehrung des Amon-Ra und der zahlreichen Lokalgötter in den Hintergrund gestellten Sonnengott wieder zur Geltung bringen, ja dessen alleinige Verehrung durchsetzen. Er führte darum einen erbitterten Kampf gegen den Amon und seine Priester in Theben, das er sogar verließ, um in Chut-Aten eine neue Residenz aufzuschlagen. Mit seinem Tode fand aber die religiöse Restauration ein jähes Ende

durch den neuerlichen Sieg des Amon von Theben. Die Residenzstadt des königlichen Reformators zerfiel in Trümmer, aus deren Schutthügeln die beühmten Amarnatafeln ausgegraben wurden.

Wie der Sonnengott der Beherrscher der Region des Lichtes und des Lebens, über die er täglich in der Sonnenbarke von Osten nach Westen fährt, so war Osiris der Gott des Totenreiches, der Beherrscher der Ewigkeit, der Fürst der Westlichen, der Richter und Fürst der Toten. Es gab zwar noch andere Totengötter, wie Anubis und Up-want; diese waren aber nur die Bewacher der Grabesruhe und der Leichname, während Osiris das Reich des Jenseits mit seinen paradiesischen Gefilden beherrschte. Er ist auch der Richter der Toten, er fällt über sie den Urteilsspruch, und eröffnet ihnen, wenn er günstig lautet, den Eintritt in die paradiesischen Gefilde. Dort besteht die höchste Seligkeit darin, daß die Seligen sich innigst mit ihm vereinigen, ja in ihm aufgehen. Diese wichtige Stellung des Osiris, besonders aber die Legende über ihn, die durch Schrift und schauspielerische Darstellung in eigenen Festspielen zum Gemeingut des ägyptischen Volkstums wurde, hat ihn zum Liebling der Ägypter gemacht; ja in den Augen des Volkes ist er im Rang über alle anderen Götter emporgestiegen. Im irdischen Leben war Osiris nach der Legende Göttersohn und König, das Ideal eines gerechten, tugendhaften Lebens; durch die blutige Verfolgung durch den bösen Bruder Seth, der sogar nach seiner Ermordung noch den Leichnam zerstückeln ließ, wurde er zum Märtyrer für Gerechtigkeit; durch die Liebe seiner Gemahlin Isis und die Fürsorge des Totengottes Anubis erlangte er eine ehrenvolle Bestattung, erhielt im Jenseits aber neues Leben und wurde damit zum Fürst der Toten. So gruppieren sich um ihn die lieblichsten Bilder irdischen Tugendlebens, bis zum endlichen Sieg des Guten über das Böse. Dadurch und besonders durch die ergreifende Darstellung seines Lebens in den Festspielen wurde er dem religiösen Gemütsleben der Ägypter viel näher gebracht als irgend einer der anderen Götter. Daraus erklärt es sich wohl auch, daß er zur höchsten Götterwürde emporstieg und noch bis in die nachalexandrinische Zeit der Lieblingsgott der Ägypter geblieben ist.

Den Ägyptern war auch der Tierkult eigen, den das Buch der Weisheit 15, 18. 19 geißelt. Ihr Tierdienst geht bis in die ältesten Zeiten zurück, wo sie sich ihre Götter in Tiergestalt gedacht haben, so zB den Himmel als Krähe, die Sonne als Falken usw. Später waren die Tiere nur mehr Symbol der Gottheit. So sind sie dazugekommen, ihre Götter bildlich als Tiere darzustellen oder wenigstens als Menschen mit Tier- oder Vogelköpfen. Die in solcher Weise mit den Göttern in Beziehung stehenden Tiere galten den Ägyptern als heilig und genossen ihre Verehrung in verschiedenem Grade. Das vornehmste unter den heiligen Tieren war der Stier Apis, der aus verschiedenen Anzeichen zu erkennen war. Für die Apis-Stiere wurden eigene Grabkammern gebaut, im neuen Reich das berühmte Serapeum, in dem die toten Stiere, einbalsamiert in großartigen Steinsärgen, unter größter Feierlichkeit beigesetzt wurden.

ZWEITER ABSCHNITT

VON DER ERSCHAFFUNG DER WELT BIS ABRAHAM

§ 8

Die biblische Darstellung dieser Periode

Die Heilige Schrift führt uns bis zum Ursprung der Welt und zum Anfang der göttlichen Offenbarung an die Menschen zurück. Das Werk, in dem der Bericht hierüber enthalten ist, trägt wegen seiner Einteilung in fünf Bücher den Namen „Pentateuch". Der Pentateuch enthält die Entwicklung der göttlichen Offenbarung von der Erschaffung der Welt bis zum Einzug der Israeliten in Kanaan.

Die Titel der einzelnen Bücher in der Septuaginta und Vulgata sind von ihrem Hauptinhalt hergenommen: Genesis (Entstehung der Welt und Beginn der Offenbarung), Exodus (Auszug aus Ägypten), Leviticus (priesterliches Gesetzbuch), Numeri (die zwei Volkszählungen), Deuteronomium (neue Einschärfung des Gesetzes). Im Hebräischen werden die Bücher nach ihren Anfangsworten genannt; der sehr passende Name des ganzen Werkes ist thorà, sepher hattorà (lex, liber legis).

Die Genesis enthält die Entwicklung der göttlichen Offenbarung vom Anfang der Schöpfung bis zum Tode Josefs in Ägypten. Das Buch besteht aus einer Einleitung, dem Schöpfungsbericht (1, 1—2, 3), der sich durch die streng durchgeführte Gliederung nach Inhalt und Form sehr deutlich vom Folgenden abhebt, und zehn Abteilungen, die sämtlich durch die fast immer gleichlautende Überschrift: „Das sind die tôl^{e}doth" leicht zu unterscheiden sind. Das hebräische Wort heißt zunächst: Zeugungen, Abstammungen (generationes, genealogiae). In der Tat spielen auch die Geschlechtsregister in der Genesis hin und hin eine hervorragende Rolle, hinter der die eigentliche Geschichtsdarstellung, einzelne Partien (wie die Geschichte der Sintflut, die

Geschichte Abrahams, Jakobs und Josefs) abgerechnet, sichtlich in den Hintergrund tritt. Von diesen Partien abgesehen, sind nur hin und wieder historische Notizen in die Geschlechtsregister eingestreut. — Gn 2, 4 bedeutet aber die Überschrift wegen des Attributs „Himmel und Erde" jedenfalls „Entstehung", „Geschichte". Jedoch bereitet die Überschrift an dieser Stelle einige Schwierigkeit, indem von „Himmel und Erde" sozusagen nicht mehr die Rede ist. Manche haben darum angenommen, daß dieser Vers den Abschluß der Einleitung bilde, was aber der Analogie der regelmäßig wiederkehrenden Überschriften widerspricht, weshalb andere, zB Hummelauer und Zapletal, diesen Vers für ein späteres Einschiebsel halten.

Von der Erschaffung des Menschen ist in der Genesis zweimal die Rede, nämlich 1, 1—2, 3 und 2, 4—25. Aus dem genaueren Vergleich beider Berichte läßt sich der Grund erkennen, warum ein und derselbe Schriftsteller einen Doppelbericht über diesen einen Gegenstand aufgenommen hat. Der erste Bericht (1, 1—2, 3), der ein Ganzes für sich bildet und als Einleitung zum ganzen Buch aufzufassen ist, hat zum Hauptgegenstand die Erschaffung der Welt; der Mensch erscheint darin als Teil des Ganzen, freilich als Krone der sichtbaren Schöpfung, um dessentwillen alles andere gemacht ist. Im zweiten Bericht bildet den Hauptgegenstand der Mensch. Dabei werden über seinen Ursprung Momente hervorgehoben, die im Hexaëmeron fehlen. In Gn 2, 4—25 ist ferner die Geschichte vom Ursprung des ersten Menschenpaares nur der Ausgangspunkt, um im engsten Anschluß daran jene Ereignisse aus der Urgeschichte der Menschheit zu erzählen, die für die Entwicklung der göttlichen Offenbarung von grundlegender Bedeutung geworden sind, nämlich die Erschaffung des Paradieses, das Verbot, die Übertretung, die Strafsentenz und die Verheißung des Erlösers. Auch was im zweiten Kapitel über die Entstehung beider Stammeltern mitgeteilt wird, das schon im Ursprung begründete innige Verhältnis beider zueinander, die Abhängigkeit der Eva von Adam, ihr weitgehender Einfluß auf ihn, indem sie gewissermaßen Ergänzung seines Daseins ist, all das ist nicht bloß Nachholung des früher Übergangenen, sondern ist auch geeignet, das Verständnis der Geschichte des Sündenfalls zu erleichtern.

Was das äußere Verhältnis beider Schöpfungsberichte zueinander betrifft, so stammen sie im letzten Grund aus einer und derselben Quelle: aus der göttlichen Offenbarung an die ersten Menschen. Der Inhalt dieser Offenbarung wurde dann schriftstellerisch mit der durch die strenge Gliederung bedingten Auswahl des Stoffes zum einleitenden Schöpfungsbericht verarbeitet. Einige der hiebei übergangenen Momente sind dann, dem Zweck des zweiten Berichtes entsprechend, in diesen eingefügt worden. Es hindert aber nichts, anzunehmen, daß der zweite Bericht ganz selbständig neben dem ersten bestanden hat. (Von der Ansicht, daß beide Berichte verschiedenen Quellenschriften zugehören, aus denen die Genesis zusammengesetzt sein soll, ist später die Rede.)

Gn 2, 4—3, 24 bildet aber nicht für sich ein selbständiges Stück. Es gehört dazu noch die Geschichte vom Brudermord Kains (4, 1—16), die Genealogie Kains (4, 17—24) mit Erwähnung des an Stelle des gemordeten Abel dem Adam geschenkten Seth (4, 25, 26). 5, 1—6, 8 enthält sodann die generationes Adam, nämlich die Genealogie der Linie Seths und den Bericht über die geschlechtliche Verbindung der kainitischen und sethitischen Linie; 6, 9—9, 29 die generationes Noë und die Sintflutsgeschichte; 10, 1—11, 9 die generationes filiorum Noe oder die Völkertafel mit der Zerstreuung der Völker; 11, 10—26 die generationes Sem oder die Geschichte der Genealogie von Sem bis Thare, dem Vater Abrahams.

Von den neuern katholischen Erklärern der Genesis sind besonders zu nennen: Tappehorn, Erklärung der Genesis 1895; Hummelauer, Commentarius in Genesin 1895; Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt 1899; Hetzenauer OC, Commentarius in librum Genesis 1910. Von akatholischen Erklärern: Franz Delitzsch 1887; Dillmann 6 1892; Strack 2 1905; König 1919.

§ 9

Die Erschaffung der Welt

S Thom I 65—74; Tholomaei de Luca OP († 1321), Exaemeron seu de opere sex dierum tractatus 1880; Gutberlet, Gott und die Schöpfung. Begründung und Apologie der christlichen Weltauffassung 1910.

A) Ursprung des Weltalls und das Sechstagewerk

„Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ (1, 1). Nach dem hl Augustin, dem hierin Gregor der Große, Petrus der Lombarde und einige hervorragende Scholastiker sowie vereinzelt auch spätere Ausleger, in neuerer Zeit besonders Kaulen und Schlögl, gefolgt sind, bedeutet das Wort „Erde“ die noch formlose Materie der Körperwelt, das Wort „Himmel“ aber die außer der Körperwelt existierende Kreatur, die Engel. Diese wenigen Ausnahmen abgerechnet, treten die heiligen Väter, die Scholastiker, die späteren Theologen und Exegeten mit erdrückender Übereinstimmung

dafür ein, daß der Ausdruck „Erde" den Planeten, unsere Erde, und der Ausdruck „Himmel" das übrige sichtbare Weltall, der Doppelausdruck „Himmel und Erde" also das Universum in seinen zwei dem Auge des irdischen Beobachters deutlich sich ergebenden Teilen, die Erde und den gestirnten Himmel, bedeute [1]. Viele Erklärer finden im Wort „Himmel" die Engel miteingeschlossen.

Der Verfasser wendet sich sodann dem einen Teil des Universums, der Erde, zu und meldet von ihr, daß sie nicht schon von Anfang im Zustand ihrer gegenwärtigen Vollendung sich befunden habe, sondern früher (ob in ihrem ersten oder einem späteren Bildungsstadium, ist nicht gesagt) eine chaotische (aber bildungsfähige), vom Urmeer bedeckte Masse gewesen sei. In diesem chaotischen Zustand mangelte der Erde eine dreifache Vollkommenheit: Ordnung, Fülle und Licht; sie war wüst, leer und finster. Es schwebte aber über ihr der Geist Gottes, um das Chaos durch seine Kraft und nach seinen Ideen in die gegenwärtige Erde umzubilden. Die dreifache Unvollkommenheit mußte der entgegengesetzten Vollkommenheit weichen. Die Finsternis wurde vom Licht durchbrochen, an die Stelle des Durcheinander trat die Ordnung durch das Werk der Scheidung (opus distinctionis), die Öde wurde durch eine Fülle sich bewegender Wesen belebt (opus ornatus). Die Teilung des Sechstagewerkes in das opus distinctionis und opus ornatus ist bei den scholastischen Theologen stereotyp geworden. Zapletal (71 ff) hält an dieser schon durch die Natur der Sache gegebenen Zweiteilung fest, modifiziert sie aber in Anlehnung an den hebräischen Text 2, 1 („so wurden vollendet Himmel und Erde und all ihr Heer") dahin, daß im ersten Triduum die Regionen oder Gebiete des Weltalls, im zweiten die diese Regionen bevölkernden und darin sich bewegenden „Heere" vorgeführt werden. Dieses Bildungswerk wird von 1, 3 an, und zwar als in sechs aufeinanderfolgenden Tagen (Hexaëmeron) als ebensovielen Bildungsphasen verlaufen, dargestellt.

Am ersten Tag wurde es auf Erden Licht. Damit nahm auch das Werk der Scheidung seinen Anfang, denn Gott

[1] Vg Bibel und Wissenschaft 154 ff, wo der Traditionsbeweis für diese Auslegung geführt ist.

schied zwischen dem Licht und zwischen der Finsternis, indem von nun an Licht und Finsternis (Tag und Nacht) in regelmäßigem Wechsel aufeinanderfolgen. — Am zweiten Tag wurde die Scheidung auf der Erde selbst begonnen; es wurden nämlich die sie umgebenden Wasser in die unteren und oberen geschieden, indem die letzteren von den ersteren durch das Firmament wie durch eine dazwischengeschobene, die oberen Wasser haltende Decke getrennt wurden. Die oberen Wasser sind diejenigen, welche von Zeit zu Zeit als Regen, Schnee, Hagel, nach biblischer Vorstellung auch als Tau und Reif auf die Erde wieder herabfallen. Ober der Erde sind sie, was der Bericht hier nicht hervorhebt, in dunstförmiger Gestalt; in dieser Form steigen sie auch von den unteren Gewässern nach oben auf. Gehalten werden sie durch die Luft, weil sie leichter als diese sind. Die oberen Wasser sind darum die Wolken und Dünste, das Firmament, auch Himmel genannt, ist der Luftraum, der bei hellem Tag wie ein blaues, über die Erde gespanntes Gewölbe sich ausnimmt. Die Darstellung ist durchaus populär, für Leser berechnet, deren Naturkunde durch den Augenschein bedingt ist[2]. — Am dritten Tage wird die Scheidung auf der Erde fortgesetzt und zu Ende geführt, indem das Trockene aus den unteren Wassern hervortrat und diese an einem Ort zusammenliefen. So entstand die Scheidung von Land und Meer. — Die Erde war von Gott gewissermaßen mit Keimen befruchtet, und so bringt die Erde selbst Pflanzen aller Art hervor, Kraut und Fruchtbäume nach ihrer Art, die alle Samen enthalten und durch ihn sich weiter fortpflanzen. „Die vorhergehenden drei Schöpfungen haben das Wechselverhältnis von Licht und Finsternis, Kälte und Wärme, Nässe und Trockenheit festgestellt; sobald sich die Erde den Fesseln des Urmeeres entwunden hat, geht als das Produkt jener Verhältnisse die Pflanzenwelt auf“ (Hummelauer).

Damit ist das Werk der Scheidung vollendet, und der Bericht schreitet jetzt vor, um das opus ornatus mitzuteilen.

---

[2] Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem quantumcunque rudes terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aër tantum non percipitur ab omnibus esse corpus... Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aërem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret (s Thom I. 68. 3).

welches die drei Regionen mit Wesen, die mit Bewegung ausgerüstet sind, belebt hat. Wieder beginnt der Bericht von oben, nunmehr von der Lichtregion. Diese wird belebt durch die am Himmel hin- und herziehenden Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne. Zunächst wird deren Entstehen erwähnt, indem es heißt: „Es sollen Leuchten werden" und „Gott machte" usw. Sodann werden die Funktionen angegeben, die den Himmelskörpern zugewiesen sind. Sie sollen Lichtspender für die Erde sein, sie erleuchten. Es werden ferner die Zeitabschnitte bestimmt, in denen sie abwechselnd diese Funktionen auszuüben haben, der Tag für die Sonne, die Nacht für Mond und Sterne. Dabei werden die Himmelskörper als Beherrscher der ihnen zugewiesenen Zeitabschnitte, gleichsam des ihnen untergebenen Gebietes, hingestellt. Den Tag beherrscht die Sonne, die Nacht beherrschen Mond und Sterne. Dadurch eignen sie sich auch, den Wechsel von Tag und Nacht anzugeben oder zu scheiden zwischen Tag und Nacht. Diese ihre Bedeutung geht aber noch weiter. Sie scheiden noch andere, längere Zeitabschnitte, indem sie überhaupt zu Zeichen der Zeiten, Tage und Jahre, geworden sind. Durch die verschiedene Stellung, die sie am Himmel einnehmen, geben sie den Wechsel der Monate, Jahreszeiten, Jahre usw an und dienen dadurch zur Bestimmung und Berechnung der Tage und Jahre. Die Himmelskörper erscheinen also für die Erde gemacht; diese ist die Hauptsache, auf ihr ist der Zweck zu suchen, dem die Himmelskörper dienen. — Wie der Bericht im ersten Ternar die Reihenfolge Licht, Wasser, Luft, Erde aufweist, so auch im zweiten Ternar; er schreitet demnach vor, um die Belebung des Wassers durch die Fische, des Luftraumes durch die Vögel und der Erde durch die Landtiere zu melden. Fische und Vögel sind dem fünften, die Landtiere dem sechsten Tagewerk zugewiesen. Was am fünften Tage entstand, war eine große Fülle des Lebens, ein Gewimmel im Wasser, vom größten bis zum kleinsten Wassertier, die Vögel durchsegelten die Luft, und alles erhielt zugleich die natürliche Kraft, sich zu vermehren und fortzupflanzen auf Erden. — Am sechsten Tag enstand das Leben auf der Erde selbst, die Tiere der Erde nach ihrer Art, die Herdentiere, das kleine Getier, Gewürm, Schlangen u dgl und das

Wild. Somit ist die Erde als Wohnhaus für den Menschen, den König und die Krone der Schöpfung, eingerichtet. Zum Schluß wird noch am sechsten Tage dieser selbst, das erste Menschenpaar, Mann und Weib, geschaffen.

B) Der religiöse Gehalt des Schöpfungsberichtes

Der biblische Schöpfungsbericht hat tiefen religiösen Gehalt.

a) In den ersten Worten: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde" sind die wichtigsten Wahrheiten als Dogmen unserer heiligen Religion enthalten und dadurch die gröbsten Irrtümer der heidnischen Dichtung und Philosophie zurückgewiesen:

1) Die Welt ist nicht das einzige, was existiert; es gibt einen außerweltlichen Gott.

2) Die Welt ist nicht aus sich selbst, sondern hat ihren Ursprung in Gott, und zwar

3) ist sie von Gott geschaffen, aus nichts hervorgebracht [3]. Sie hat den Grund ihres ganzen Seins in Gott und ist darum von ihm absolut abhängig.

4) Die Welt ist nicht ewig, sondern in der Zeit, im Anfang der geschaffenen Dinge, gemacht; ewig ist Gott allein.

b) Im Hexaëmeron werden diese Wahrheiten zunächst deutlicher erklärt und tiefer eingeprägt. Indem es heißt, daß der Geist Gottes über dem chaotischen Urmeer geschwebt, eigentlich gebrütet hat, wird, wie früher die Erschaffung, so jetzt die Bildung der Welt der Kraft des göttlichen Geistes zugeschrieben. Sodann wird die Gesamtheit des Weltalls in eine Reihe einzelner Teile zerlegt und von jedem der Reihe nach mit möglichster Bestimmtheit erklärt, daß er von Gott gemacht worden sei. Er-

---

[3] Das hebräische Wort bara' (schaffen) wird in der Bibel nur vom „göttlichen Hervorbringen" gebraucht, zum Unterschied von jasar (bilden), das auch menschliches Hervorbringen bezeichnet; speziell bedeutet bara' „hervorbringen aus nichts" (II Makk 7, 28), „erschaffen", die productio rei ex nihilo sui et subiecti. Darum fehlt dabei immer der Akkusativ des Stoffes, der bei jasar häufig ist. Es beruht nur auf dieser Grundbedeutung, wenn bara' mitunter auch ein solches Hervorbringen bezeichnet, welches kein Erschaffen ist, wohl aber die Allmacht Gottes voraussetzt. Vg Hummelauer, Nochmals usw 7 ff; Schreiber, Exegetische Streifzüge in das Gebiet der Dogmatik. Kath 1914 I, 164 ff.

scheint dadurch das gesamte Weltall in allen seinen Teilen, und zwar auch in seiner jetzigen Gestalt, auf Gott als den Ursprung zurückgeführt, so wird bei jedem einzelnen Werk auch durch die Art der Darstellung die Allmacht Gottes gelehrt. Immer und immer kehren die Ausdrücke wieder: Und Gott sprach: „Es werde" — und unmittelbar darauf: „Es ward" oder „Gott machte". „Sprechen" heißt hier soviel als „befehlen", was in Gott mit dem „Wollen" zusammenfällt. Und dieses Wollen genügte, um das Gewollte sogleich ins Werk umzusetzen nach den Psalmworten: „Er hat es gesprochen und sie sind gemacht worden; er hat befohlen und sie wurden erschaffen" (Ps 37, 9).

Was Gott macht, ist „sein Werk"; es entspricht also seinen Ideen, es ist ihm ähnlich und darum im gleichen Grade „gut". Der heidnische Dualismus hat die sinnliche Welt als böse erklärt und dem bösen Prinzip zugeschrieben. Ist dieser Irrtum schon dadurch zurückgewiesen, daß es V 1 heißt: „Gott hat den Himmel und die Erde erschaffen", so geschieht dies noch deutlicher bei jedem einzelnen Werk, indem es immer wieder heißt: „Gott sah, daß es gut war." Nach dem zweiten Tagewerk fehlt dieser Ausdruck, offenbar deshalb, weil das Werk der Scheidung der Gewässer erst am dritten Tag abgeschlossen wurde. Dazu stimmt, daß dort dieser Satz zweimal steht, nicht bloß am Schluß (V 12), sondern auch nach Erwähnung der Scheidung der Gewässer. Es war alles gut und Gott anerkannte dies und hatte, menschlicherweise gesprochen, ein inneres Vergnügen, eine Befriedigung daran, daß das Werk nach seinen schöpferischen Ideen ausgefallen war. Zugleich liegt hierin eine Bekräftigung der Allmacht, der es zuzuschreiben ist, daß die Werke Gottes von seinem Plan nicht abweichen. In der Güte der Werke Gottes liegt auch der Grund, warum sie erhalten werden.

c) Tiefe religiöse Bedeutung liegt auch in der Sechszahl der Tagewerke Gottes, auf welche der siebente Tag als Tag der Ruhe Gottes folgt. Dadurch, daß Gott auf die Arbeit der Weltbildung sechs Tage verwendet und am siebenten von seinen Werken und seiner Arbeit ausruht (eigentlich „Sabbath hält")[4], wird die göttliche Schöp-

[4] Vg Hehn, Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im Alten Testament 1907, 129 ff.

fungstätigkeit dem Menschen als Muster für sein eigenes Leben vorgestellt, das im Wechsel von sechs Tagen der Berufsarbeit und einem (dem siebenten) Tag der Ruhe und Heiligung verlaufen soll. Ganz besonders will der Bericht in Gott das Vorbild für den Sabbath aufweisen. Darum läßt er Gott sogar seinen eigenen Ruhetag heiligen und segnen, obwohl bei Gott alles in gleicher Weise heilig ist und nur der Mensch seinen Ruhetag heilig halten soll, wofür dieser ihm freilich zu einem Tag des Segens wird[5].

C) Schöpfungsbericht und Naturwissenschaft

Sogleich beim ersten Kapitel der Heiligen Schrift kommen Bibel und Wissenschaft miteinander in Berührung, indem die Bibel die Weltbildung erzählt, ein Gegenstand, mit dem sich auch die Naturwissenschaft eingehend beschäftigt. Die Berührung wurde zum flagranten Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft ausgebildet, und zwar sowohl von seiten der Wissenschaft als der Schriftexegese, indem auf beiden Seiten der Widerspruch behauptet und nur die entgegengesetzte Folgerung daraus gezogen wurde. Naturgelehrte haben von ihrer Forschung aus — den biblischen Bericht, Schrifterklärer von ihrer Exegese aus — die widersprechenden Behauptungen der Naturforscher abgelehnt. Es hat aber auch von jeher sowohl Schrifterklärer als Vertreter der Naturwissenschaft gegeben, die den biblischen Bericht als Gottes Wort und darum als wahr angenommen und zugleich die Ergebnisse der Wissenschaft zum Teil ausdrücklich anerkannt, zum Teil wenigstens offen gelassen haben. Diese leugnen also den Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft, den Ausgleich selbst finden sie in der entsprechenden Erklärung des Hexaëmeron. Wir stellen hierüber zunächst folgende Sätze auf:

1) Wie überhaupt, so gibt es auch hier keinen eigentlichen Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft, son-

---

[5] Der Schöpfungssabbath hat noch eine andere Bedeutung. Die hl Schrift meldet nichts von seinem Ende; er dauert noch immer fort und ist darum ein Bild der Ewigkeit, während die sechs Schöpfungstage ein Bild der Zeit sind. Deshalb ist er auch ein Typus der ewigen Seligkeit, in die wir nach den Arbeitstagen dieses Lebens durch die Vereinigung mit Gott eingehen sollen. Von dieser Ruhe schreibt der hl Paulus: Itaque relinquitur sabbatismus populo Dei. Qui enim ingressus est in requiem eius, etiam ipse requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus. Festinemus ergo ingredi in illam requiem (Hebr 4, 9—11); und der hl Augustin: Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua, valde bona, quamvis ea quietus feceris, requievisti die septimo, hoc praeloquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo valde bona, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te (Conf XIII 36).

dern die Wissenschaft bietet uns natürliche, die Bibel übernatürliche Wahrheit.

2) Die verfügbaren Erkenntnismittel sind auch nicht ausreichend, hinsichtlich der Weltbildung einen Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft nachzuweisen. Denn wenn auch manche hieher gehörige Resultate der wissenschaftlichen Forschung als sicher angenommen werden, der Sinn des biblischen Berichtes und besonders seine naturwissenschaftliche Tragweite stehen durchaus nicht fest, insbesondere kann jene Auslegung, auf welche der behauptete Widerspruch sich aufbaut, heute als abgetan erklärt werden.

3) Es geht darum nicht an, vom Standpunkt der Wissenschaft aus den biblischen Schöpfungsbericht zurückzuweisen; wohl aber darf die Wissenschaft eine bestimmte, ihren gesicherten Resultaten widersprechende Auslegung des Berichtes als falsch erklären. Ebenso ist es auch unstatthaft, von einer sehr problematischen Exegese des Berichtes aus die entgegenstehenden Resultate der Forschung als falsch abzulehnen.

Um diese Sätze näher zu beleuchten, werden im folgenden die Resultate der Naturwissenschaft und die wichtigsten Erklärungsversuche einander gegenübergestellt.

a) Die Lehren der Wissenschaft[6]

Die Kosmogonie. — Wir fassen zunächst unser Sonnensystem ins Auge, weil dieses dem Forscher am nächsten und darum unvergleichlich mehr als die übrige Sternenwelt Gegenstand eingehender und aussichtsvoller Beobachtung und Erforschung ist. Laplace hat über die Entstehung des Sonnensystems in seinem 1796 und 1808 veröffentlichten Werk Exposition du Système du monde eine Hypothese aufgestellt, die lange Zeit als eine fest begründete, ja unumstößliche Theorie gegolten hat. Nach und nach sind aber sowohl ihre inneren Mängel als auch verschiedene Zustände und Vorgänge im Sonnensystem als mit ihr unvereinbar erkannt worden, weshalb manche Forscher sie ganz aufgegeben und neue Erklärungsversuche vorgebracht haben, während sie von anderen in ihren Grundzügen festgehalten, im einzelnen aber be-

---

[6] Plaßmann und Pohle, Kreichgauer und Wangen, Himmel und Erde. Unser Wissen von der Sternenwelt und dem Erdball. 1567ff, 1161ff; außerdem Reusch 138—201; Güttler, Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung 1877, 11 ff, 26 ff, 39 ff; Braun 22—112; Gutberlet, Der Kosmos. Sein Ursprung und seine Entwicklung; Falbesoner, Geschichte der Schöpfung 1912.

deutend modifiziert worden ist. Zu diesen letzteren gehört besonders der Physiker und Astronom Karl Braun SJ, der in seinem Werk Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft mit der Kritik der Laplaceschen Theorie eine solche Korrektur derselben verbunden hat, daß die von ihm gebotene Erklärung, weil sie die meisten Erscheinungen am Sonnensystem ausreichend zu erklären vermag, als höchst wahrscheinlich angenommen werden kann.

α) Darnach bestand unser Sonnensystem ganz ursprünglich aus einer ungeheuren, überaus verdünnten Gasmasse (Urstoff), welche, zu vielen Gasbällen geformt, im Weltraum verstreut war. Die einzelnen Teile dieser Masse waren hauptsächlich mit zwei Kräften, nämlich der Gravitation (der allgemeinen Schwere oder gegenseitigen Anziehung) und der Repulsion (der gegenseitigen Abstoßung und Ausschließung), ausgerüstet.

β) Auf die Wirksamkeit dieser zwei Kräfte und die Lage der Gasbälle zueinander vorzüglich ist die ganze Entwicklung zurückzuführen, deren Ergebnis das Sonnensystem bildet. Der erste Schritt war, daß sich in der Mitte der Gasbälle infolge der Gravitation Kondensationszentren bildeten, die durch dieselbe Kraft immer mehr Stoff an sich zogen. Dies hatte eine fortschreitende Verdichtung zur Folge, indem die ihr entgegengesetzten Repulsivkräfte infolge des Druckes sich in Wärme umsetzten, die durch Ausstrahlung in den Weltraum zu entweichen suchte. Im Verhältnis zur Verdichtung wurden die Gasbälle auch immer kleiner.

γ) Ein weiterer Schritt der Entwicklung war, daß wieder auf Grund der Gravitation die Gasbälle in Bewegung gegen einander gerieten und zusammenstießen. Die kleineren Massen wurden von den größeren aufgesaugt und es entstand ein großer Zentralball, die durch die Gravitation zusammengehaltene Masse, aus der das Sonnensystem sich entwickelte. Die allen Gasbällen gemeinsame Gravitation hatte Ablenkung der Stoßrichtung und damit Exzentrizität der Stöße zur Folge, woraus sich als einheitliche Resultierende die Rotation des großen Gasballes um die eigene Achse ergab.

δ) Infolge dieses Hereinstürzens der Gasmassen bildeten sich in verschiedenen Distanzen vom Mittelpunkt des Zentralballes neue Verdichtungszentren und darum auch neue Gasbälle, die durch Rotation des Ganzen eine Umlaufbewegung erhielten, die nach Ausgleich der verschiedenen Kräfte die gegenwärtige Regelmäßigkeit annahm. Die in der Bahn dieser Gasbälle befindlichen Nebel hatten wegen der verschiedenen Entfernung vom Zentrum ungleiche Dichtigkeit und setzten darum ungleichen Widerstand entgegen, wodurch die Rotation der Gasbälle um die eigene Achse erzeugt wurde. Der Kern des großen Zentralballes wurde zu der um die eigene Achse rotierenden Sonne, aus den kleineren Gasbällen entstanden die um die Sonne und um sich selbst rotierenden Planeten mit ihren Trabanten.

ε) Die einzelnen Himmelskörper des Sonnensystems haben verschiedene Stadien der Entwicklung durchgemacht, vom ursprünglichen gasförmigen Zustand bis zu dem des Mondes, der eine gänzlich erstarrte Masse ist, während die Sonne wenigstens zum Teil noch

aus feurigem Gas besteht. Diese Entwicklung vom ersten Stadium an hat wohl Millionen, vielleicht Milliarden von Jahren in Anspruch genommen.

ξ) Den gleichen Gang sind wohl auch die übrigen Weltsysteme gegangen. Einige sind darin viel weiter vorgerückt, während andere erst in Bildung begriffen sind. — Eine besonders schwerwiegende Bestätigung dieser Theorie kann in der Harmonie gefunden werden, in der sie mit den wohl begründeten Lehren der Geogonie (Wissenschaft von der Entstehung der Erde) steht.

Die Geogonie. — *α)* Die Erde hatte die nämlichen Entwicklungsstadien zu durchlaufen wie die übrigen Planeten. Der planetarische Gasball wurde allmählich in glühflüssigen Zustand versetzt und nahm infolge der Rotation die Gestalt eines Sphäroids an, in dem sich bei fortlaufender Verdichtung die Stoffe nach ihrer Schwere zu ordnen suchten. Der glühflüssige Kern war von Gasen und Dämpfen umgeben, welche sowohl die gegenwärtige Atmosphäre als auch sämtliches Wasser der Erde und noch viele andere, jetzt festen Stoffe enthielten. Diese wurden bei der fortschreitenden Verdichtung zu undurchsichtigen Dämpfen, die jedes Eindringen auswärtigen Lichtes verhinderten.

β) Die weitere Entwicklung war besonders durch die Verschiedenheit der Temperatur unten und oben bedingt. Die Kälte des Weltraumes bewirkte Abkühlung der äußersten Schichten, infolge davon Kondensierung der Dämpfe und die ersten Niederschläge, während durch die innere Hitze Stoffe emporgetrieben wurden. Diese meist wohl ungeheuer ausgedehnt und sehr stürmisch verlaufenen Prozesse beschleunigten die Abkühlung, so daß sich allmählich eine zusammenhängende Kruste um das feuerflüssige Erdinnere bildete.

γ) Bei fortschreitender Abkühlung und Kondensierung der noch sehr dichten und gehaltvollen Dämpfe erfolgten neue Niederschläge, welche das die ganze Erdkruste umgebende Urmeer bildeten. Die fortgesetzten Niederschläge hatten eine weitere Veränderung der Erdoberfläche zur Folge. Die das Innere umgebende Wolkenschichte wurde leichter und dünner und ließ nach und nach Licht von außen (von der Sonne) durchdringen.

δ) Die fernere Entwicklung ist auf drei Elemente zurückzuführen, die auch gegenwärtig noch die vorzüglichsten Ursachen von Veränderungen auf der Erde sind: auf das Feuer innen sowie das Wasser und die Atmosphäre außen. Die glühflüssige Masse im Innern durchbrach wiederholt die Erdkruste. Es entstanden vulkanische Gebirge, die als die ersten Inseln aus dem Urmeer emporragten. Infolge heißer Regengüsse wurden diese wiederum abgewaschen, das ehedem mit Stoffen stark versehene Urmeer wurde noch mehr gesättigt. Allmählich erfolgte ihre Ablagerung, es bildeten sich sogenannte Sedimente. In ganz kleinem Maßstab gehen diese Veränderungen auch jetzt noch durch vulkanische Ausbrüche und Überschwemmungen vor sich.

ε) Durch die Verschiedenheit des Druckes der Kruste nach dem Erdinnern entstanden säkuläre Hebungen und Senkungen; es wurde so Raum geschaffen für tiefe Ozeane, während die

Kontinente aus dem Meer emporstiegen. Durch den Seitendruck, den die Erdrinde nicht überall auszuhalten vermochte, wurden großartige Massen zu Gebirgen emporgehoben. Die Erde nahm so allmählich jene Form an, welche sie für den Unterhalt organischer Wesen, der Pflanzen- und Tierwelt, geeignet machte. Es versteht sich von selbst, daß diese Bildungsphasen nicht streng voneinander geschieden waren, sondern sehr wahrscheinlich vielfach ineinander hineingeschoben, zum großen Teil in verschiedenen Teilen der Erde auch gleichzeitig verlaufen sind. Für die Erkenntnis des Entwicklungsvorganges ist es von höchster Bedeutung, daß nach den Ergebnissen der Geologie im Sedimentärgestein im allgemeinen ein bestimmtes Lagerungsverhältnis stattfindet, indem die Schichten immer in einer bestimmten Ordnung, wenn auch öfter mit Auslassung einzelner, mitunter mehrerer Arten aufeinanderfolgen.

Die Paläontologie. — Dieses Ergebnis der Geologie findet in der Paläontologie, in der Wissenschaft vom vorweltlichen Pflanzen- und Tierleben (Flora und Fauna), eine schwerwiegende Bestätigung und Ergänzung.

α) Die Paläontologie geht von der Tatsache aus, daß im Innern der Erde, auch mitten im Gestein, sich Spuren und Reste (Abdrücke und Versteinerungen) sowohl von Pflanzen als Tieren vorfinden. Die Überreste organischen Lebens bilden mitunter derartig mächtige Schichten der Erdrinde (so die Steinkohlenflöze, die Korallenbänke usw), daß der Schluß berechtigt ist: Der Organismus hat zur Erdbildung mit herhalten müssen.

β) Davon abgesehen, weisen die Flora und Fauna der Urwelt in gleicher Weise wie die geologischen Schichten, eine bestimmte Ordnung sowohl unter sich als zu den Ablagerungsschichten der Erde auf, so daß ein Zusammenhang zwischen dem Entstehen dieser Schichten und dem Auftreten der Fossilien angenommen werden muß. Es sind gewisse Arten immer nur in die gleichen Sedimentärschichten gebettet, und entspricht auch einer bestimmten Flora immer eine bestimmte Fauna. Damit hängt zusammen, daß ganze Geschlechter von Organismen ausgestorben erscheinen, ehe andere entstanden sind. Dabei zeigt sich, daß die organischen Wesen der Urwelt den gleichartigen der Jetztzeit umso ähnlicher sind, je näher der Gegenwart sie auftreten.

γ) Es bietet also ebenso wie die Ablagerungsschichten auch das Auftreten der Fossilien einen verläßlichen Maßstab, um gewisse Perioden der Erdbildung zu bestimmen. Nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft unterscheidet man folgende Perioden: die azoische (ihr kommt das des Lebens ganz entbehrende Urgebirge, wahrscheinlich aus der ersten Erdkruste und den ersten vulkanischen Ausbrüchen bestehend, zu), die paläozoische (in ihr treten die Graphite, die Tange, die ältesten Wasserpflanzen und später die üppigen Farren auf, welche unsere Steinkohlenlager bilden, und von der Fauna die Wassertiere, Amphibien usw), die mesozoische (unter anderen die Nadelhölzer, die verschiedenen Saurier), die känozoische (auch tertiäre Gruppe, der bereits die großen Säugetiere zukommen) und die rezente (quaternäre) mit dem Diluvium und Alluvium, welch letzteres noch jetzt fortdauert.

Da die Ergebnisse der Geologie und Paläontologie von unmittelbarer Erfahrung ausgehen und zum Teil auch noch in Tatsachen der Gegenwart ihre Bestätigung finden, sind sie natürlich der Gewißheit viel näher, als die kosmogonische Theorie. Sollte diese letztere trotz der ihr zukommenden großen Wahrscheinlichkeit beim Fortschritt der Wissenschaft aufgegeben werden müssen: für den in Rede stehenden Gegenstand ist dies ziemlich einerlei. Denn darin stimmen alle Naturforscher überein, daß die Weltbildung das Ergebnis der Wirksamkeit natürlicher Kräfte ist, die dem Stoffe von seiner ersten Existenz an, in welcher Form er immer auftrat, innewohnen, von Kräften, die auch heute tätig sind und die durch unmittelbare Erfahrung beobachteten Veränderungen bewirken. — Die Frage: Woher der Urstoff? ist durch die kosmogonische Theorie gar nicht berührt; die Antwort darauf muß eine andere Wissenschaft geben. Philosophie und Glaube lehren, daß der Urstoff von Gott aus nichts hervorgebracht, daß er erschaffen wurde. Wie der Urstoff seine Existenz der Allmacht Gottes, so verdankt er jene erste Anordnung im Weltenraum, aus der durch das Zusammenwirken der ihm innewohnenden Kräfte das Weltall sich entwickelt hat, der unendlichen Weisheit des Schöpfers und seinem Konkurs, durch den er die geschaffenen Dinge in ihrem Sein erhält und in ihrer Wirksamkeit leitet. Sind darum die Entstehung des Stoffes und die Bildung des Weltalls ohne Gott unerklärlich, so gilt dies noch vielmehr vom Auftreten und der Entwicklung des organischen Lebens aus den in die Materie gelegten Kräften.

Die Kosmogonie, Geogonie und Paläontologie liefern für unseren Zweck jedenfalls nachstehende unumstößliche Resultate:

1) Seit der Entstehung des ersten Stoffes bis zur Entstehung der Sternenwelt, wie sie sich unserem Blick zeigt, sind ungeheure Zeiträume verflossen. — Die Sterne sind nicht auf einmal, sondern in verschiedenen von einander weit getrennten Zeiträumen entstanden.

2) Die Erde hat von ihrem ersten Anfang bis zum Zustand, in welchem sie Wohnort des Menschen geworden ist, eine Reihe von Bildungen durchgemacht, von

denen jede auf die Wirksamkeit natürlicher Kräfte zurückzuführen ist; die Erdbildung hat ebenfalls ungeheure Zeiträume in Anspruch genommen und ist gleichzeitig mit der Entwicklung der Sonne verlaufen.

3) Auch bereits nach der Entstehung des ersten Lebens hat die Erdbildung noch ungeheure Zeiträume hindurch fortgedauert. — Der Organismus ist, den durch die geologische Entwicklung gegebenen Lebensbedingungen entsprechend, fortgeschritten[7]. Die Pflanzen- und Tierwelt haben sich nebeneinander entwickelt. Dies schließt aber nicht aus, daß das tierische Leben erst nach dem der Pflanzen aufgetreten ist; dies wird vielmehr schon durch die Natur des tierischen Organismus gefordert.

Die Erdbildung ist also nicht in einem Zeitraum von sechs Wochentagen in unserem Sinn, sondern im Verlauf ungeheurer, nicht näher zu begrenzender Zeitepochen erfolgt. — Die Sternenwelt ist nicht in einer einzelnen, bestimmten Zeitperiode, noch viel weniger an einem bestimmten Wochentag entstanden. — Speziell die Sonne hat, wenn auch in einem früheren Entwicklungsstadium, schon vor der Erde existiert, welch letztere in ihrer Bewegung und Entwicklung von jener abhängig ist. Auch ist das von außen auf die Erde kommende, der Finsternis entgegengesetzte Licht durch die Sonne bedingt. Es war also das Licht des ersten Tages nicht früher als die Sonne. — Die Entfaltung des Tierorganismus ist zugleich mit der des Pflanzenorganismus erfolgt; insbesondere sind beide Reiche nicht durch die Entstehung der Sternenwelt getrennt.

So haben wir den scheinbaren Widerspruch zwischen dem mosaischen Schöpfungsbericht und den Resultaten der Wissenschaft scharf präzisiert; jetzt legen wir die Versuche der Exegeten dar, den biblischen Bericht zu erklären, eventuell mit den Ergebnissen der Wissenschaft auszugleichen.

---

[7] Mit der zeitlichen Aufeinanderfolge der verschiedenen Arten ist noch nicht die Entwicklung der spätern aus den frühern behauptet. Die zeitliche Reihenfolge im Zusammenhalt mit der fortschreitenden Ausbildung der Arten zu den Formen der Gegenwart hin ist aber der feste Ausgangspunkt, um auch den genealogischen Zusammenhang zwischen den Organismen verschiedener Epochen nachzuweisen. (Vgl. Wasmann SJ, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, 2, 1904, 179 ff.)

b) Die Erklärung des Hexaëmeron

Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht 1877; Noch einmal der biblische Schöpfungsbericht 1898 BSt III 2; Zapletal OP, Der Schöpfungsbericht der Genesis 1, 1—2, 3 mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen 1902; Mignon, Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes 1910; Zur Geschichte der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes. Kath 1913 I, 344 ff; 1914 I, 188 ff; Güttler, Naturforschung usw; Braun, 283; Schäfer, Bibel und Wissenschaft 1881, 240 ff; Kaulen, Der biblische Schöpfungsbericht 1902; Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht 1907; Falbesoner 287 ff. Über die Geschichte der Hexaëmeronexegese besonders eingehend Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft.

Die unzähligen Erklärungsversuche lassen sich auf zwei Klassen zurückführen: Nach der einen Auffassung ist das Hexaëmeron ein genau historischer Bericht der Weltbildung, der, sowohl was die Dauer als die Reihenfolge der einzelnen Bildungsphasen betrifft, den wirklichen Vorgang der Weltbildung darstellt. Nach der anderen Auffassung haben wir im biblischen Schöpfungsbericht eine Darstellung, die durch Rücksichten bedingt ist, welche außer dem tatsächlichen Schöpfungsvorgang liegen.

a) die Vertreter der historischen Auffassung gehen wieder verschiedene Wege und nehmen dabei auch den Lehren der Geologen gegenüber eine verschiedene Stellung ein: ein Teil geht von der Exegese des biblischen Schöpfungsberichtes aus und richtet darnach sein Urteil über die geologischen Perioden; der andere geht von den Lehren der Geologen aus und legt sich darnach die Exegese des Hexaëmeron zurecht. Dabei handelt es sich vor allem um die Erklärung des Wortes jôm = Tag.

α) Die nämlich bei der Exegese von der Geologie absehen, nehmen dieses Wort im gewöhnlichen Sinn als Zeitraum von 24 Stunden und bauen darauf ihre Erklärung des ganzen Berichtes in der Weise, daß darin ausgesprochen sei: Die Vorgänge der Weltbildung haben sich in einer Reihenfolge von sechs Tagen zu 24 Stunden vollzogen. In der Beurteilung der geologischen Perioden gehen diese Exegeten wieder auseinander. Die Lehren der Geologen über die Perioden der Erdbildung werden entweder ganz verworfen und die Vorgänge, auf welche man sich hiefür beruft, anderweitig

erklärt, oder sie werden zwar angenommen, aber als das Ergebnis einer großartigen Katastrophe erklärt, welche vor das Sechstagewerk verlegt wird, so daß dieses als eine Neugestaltung der Erde anzusehen sei (Restitutionstheorie).

Die heiligen Väter und Kirchenschriftsteller, welche bei der Auslegung den Grundsätzen der antiochenischen Schule[8] folgten, nahmen das Wort „Tag" im vulgären Sinn als Zeitraum von 24 Stunden und hielten daran fest, daß die Welt genau nach der im biblischen Bericht gegebenen Reihenfolge innerhalb einer Woche entstanden sei. Ihnen folgten viele Scholastiker, besonders seit dem 16. Jahrhundert, und die meisten älteren protestantischen Theologen. Jetzt sind es nur mehr wenige Schriftausleger, die dieser Ansicht huldigen. Diese bestreiten die Ergebnisse der Naturforschung, insofern aus ihnen auf die Erdbildung geschlossen wird, und berufen sich dabei vorzüglich auf deren hypothetischen Charakter und auf die Unsicherheit, die die Geologen selbst durch den Mangel an Übereinstimmung zum Ausdruck bringen. Insoweit sie aber die Lehren der Geologie und der Paläontologie annehmen, weisen sie die von diesen Wissenschaften aufgedeckten Vorgänge Evolutionen, die erst nach dem Sechstagewerk erfolgt seien, insbesondere der Sintflut zu, weshalb diese Theorie auch „die neuere Sintfluttheorie" genannt wird.

Es ist aber vom Standpunkt der Wissenschaft aus ganz ausgeschlossen, daß eine einmalige Flut alle jene Erscheinungen bewirken konnte, die durch die Forschung im Erdinnern aufgedeckt wurden. — Anderseits findet die von Buckland (1833), Hengstenberg, Kurtz, von den Katholiken Kardinal Wiseman, Westermaier, Vosen und anderen vertretene Restitutionstheorie, welche die von den Geologen und Paläontologen behaupteten Vorgänge in die Zeit vor dem Sechstagewerk verlegt und großartigen Umwälzungen von unbestimmter Dauer zuweist, weder im Text des Schöpfungsberichtes noch sonst irgendwo in der Offenbarung irgendeinen Stützpunkt; auch wird der Einspruch der Wissenschaft dadurch nicht im mindesten beseitigt, sondern höchstens etwas zur Seite geschoben. Um nur eines zu erwähnen, bleibt die aus dem vierten Tagewerk sich ergebende Schwierigkeit nach wie vor unberührt.

β) Auch unter jenen Exegeten, welche von den Lehren der Geologen ausgehen, gibt es solche, die das Wort Tag im gewöhnlichen Sinn nehmen; sie lassen aber die sechs Schöpfungstage den Beginn der sechs jüngsten Epochen der Erdentwicklung sein, während welcher die betreffenden Schöpfungswerke auch wirklich ins Dasein getreten seien (Interperiodismus); die meisten aber nehmen das Wort „Tag" in der Bedeutung von „Periode", erklären die sechs Tage als sechs Perioden der Erdbildung und finden so die Ergeb-

[8] Vg Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet 1886.

nisse der geologischen Forschung im biblischen Bericht ausgedrückt (Periodismus). Wie man sieht, hat es der Periodismus auf eine möglichst genaue positive Übereinstimmung zwischen Bibel und Naturwissenschaft abgesehen, weshalb auf ihn der Name Konkordismus oder Konkordanztheorie angewendet wird.

Wenn im Sinne der Konkordisten das Wort jôm nicht für „Tag", sondern für „Zeitraum" genommen wird, sollte genau übersetzt werden: „Es war eine Periode ... es war die zweite Periode usw, in sechs Perioden hat Gott Himmel und Erde erschaffen." Diese mit jôm ausgedrückten Zeiträume wurden dann mit den geologischen Perioden der Wissenschaft identifiziert und wird ein fortlaufender, bis ins einzelne gehender Parallelismus (concordia) zwischen der mosaischen Schöpfungschronologie und der Aufeinanderfolge der kosmischen, terrestrischen und paläontologischen Entwicklungsphasen behauptet. Zu den ersten Vertretern dieser Theorie gehören die Geologen Cuvier (1812) und Marcell de Serres (1838); in neuerer Zeit hat sie unter anderen an Cereseto einen Verteidiger gefunden.

So viel Aufsehen diese Erklärung ehedem gemacht hat, in der Gegenwart wird auch sie, wenigstens in der starren Fassung ihrer Hauptvertreter, als abgetan betrachtet. Die Konkordanztheorie mißkennt vor allem den im vierten Grundsatz über das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft dargelegten Standpunkt der Bibel vollständig und ist darum a priori sehr unwahrscheinlich. Ferner ist die Übersetzung des Wortes jôm mit „Zeitperiode" (denn schon um die Übersetzung handelt es sich hier) exegetisch unhaltbar. Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes jôm ist „Tag", sei es nun der Tag im Gegensatz zur Nacht oder der Zeitraum von 24 Stunden, der bürgerliche Tag, vom Hauptteil, der Arbeitszeit, so genannt. Daß es hier im ersteren Sinne zu nehmen ist, erhellt vor allem aus den Worten 'ereb und boqer (Abend und Morgen), die immer Teile bzw Anfang und Ende des gewöhnlichen Tages bezeichnen. Auch die so häufige Zusammenstellung der Schöpfungswoche Gottes und der Arbeitswoche des Menschen in einem Kontext ist eine schwerwiegende Bekräftigung hiefür. Auch haben alle alten Übersetzer jôm als Bezeichnung von Tag genommen. Auch hält die Theorie, obwohl zum Ausgleich der Bibel mit der Wissenschaft erfunden, dennoch vor den oben dargelegten Resultaten der Wissenschaft durchaus nicht stand.

Die Identifizierung der Tage des Hexaëmeron mit den geologischen Perioden bringt es nämlich mit sich, daß diese als aufeinander folgende und einander ablösende Zeiträume aufgefaßt und ihnen der Reihe nach die entsprechenden Tagewerke der Bibel zugeschrieben werden. Dies ist aber unvereinbar mit der Geologie und Paläontologie, wonach die Entwicklung des Organismus die Bildung der Erde, insbesondere auch die Entstehung der Kontinente begleitet hat, noch mehr aber mit der Kosmogonie und Astronomie, welche es durchaus verbieten, die Bildung der Sternenwelt zwischen zwei tellurische Entwicklungsphasen hineinzuzwängen. Auch mit dem Licht des ersten Tages kann der starre Konkordismus nichts anfangen; es ist eine reine

Willkür, dieses als das phosphoreszierende Aufleuchten des Erdstoffes oder als ein von der Sonne unabhängiges allgemeines Leuchten zu verstehen.

Unter dem Druck dieser Schwierigkeiten haben die neueren Vertreter des Konkordismus (Fraas, Pianciani, Hugh, Miller, Hettinger, Lüken, Waagen, Delitzsch) diesen mehrfach abgeschwächt, andere, wie Reusch und Güttler, haben diese Erklärung ganz aufgegeben.

b) Auch jene Exegeten, nach welchen die biblische Darstellung durch andere Rücksichten als den tatsächlichen Schöpfungsvorgang bedingt ist, sind nach verschiedenen Richtungen gegangen; nur in dem Satz herrscht bei ihnen Übereinstimmung: Das Hexaëmeron berichtet nicht den tatsächlichen Verlauf der Weltschöpfung derart, daß man daraus auf diesen schließen oder aus dem anderweitig erkannten Verlauf der Schöpfung den biblischen Bericht kontrollieren könnte. Darum haben auch die Reihenfolge und die Dauer der Schöpfungstage mit der Reihenfolge und Dauer der kosmischen und terrestrischen Entwicklungsperioden nichts zu schaffen. — Diese Erklärung entrückt demnach, in welcher Form sie auch auftreten möge, den biblischen Schöpfungsbericht von vornherein jeder Berührung mit der Wissenschaft und darum auch der Möglichkeit eines Widerspruchs mit ihr. Das Wort jôm bedeutet zwar nach dieser Auffassung hier den gewöhnlichen (Arbeits-) Tag; es wird aber nicht dazu verwendet, um den Zeitraum anzugeben, innerhalb dessen das ihm zugeschriebene Schöpfungswerk tatsächlich entstanden ist. Daß diese Werke in je 24 Stunden entstanden seien, sei im biblischen Bericht ebensowenig ausgesprochen, wie daß Gott bei der Schöpfung gearbeitet und darnach die Arbeit eingestellt, von ihr ausgeruht habe.

Bei der Antwort auf die Frage, welche Rücksicht es gewesen, die den Gebrauch des Wortes Tag, die Wahl der Sechszahl und der eingehaltenen Reihenfolge bestimmt habe, gehen die Meinungen auseinander. Die einen lehnen jede historische Bezugnahme ab und suchen diese Rücksicht teils in der religiösen Tendenz des Berichtes, teils in der Beziehung der einzelnen Schöpfungswerke zueinander (Idealismus), teils in der poetischen Freiheit des Verfassers usw. Wieder eine andere Gruppe von Exegeten läßt den Idealismus gelten, sucht ihn aber mit dem Konkordismus zu ver-

binden, indem sie doch auch im Schöpfungsvorgang selbst einen Grund der Darstellung findet (idealer Konkordismus).

Der Idealismus legt den Nachdruck auf den oben dargelegten religiösen Gehalt des Schöpfungsberichtes, besonders auf die darin enthaltene Einschärfung der Pflicht der Sabbatheiligung. Darum hat der Verfasser die Weltbildung in sechs Tagewerke zerlegt und den siebten als Ruhetag folgen lassen, nicht um ebensoviele aufeinanderfolgende Zeitabschnitte von irgendwelcher Dauer, sondern sechs logisch zu unterscheidende Hauptmomente der schöpferischen Tätigkeit Gottes, sechs durch die Schöpfung verwirklichte göttliche Ideen darzustellen. Nach dieser Erklärung ist also jôm mit „Tag" zu übersetzen, es dient aber nur als dem religiösen Zweck entsprechende anthropomorphische Einkleidung der Gedanken: „Gott hat das Licht gemacht", „Gott hat das Firmament gemacht" usw. Fragt man dann, wodurch die Reihenfolge bedingt sei, so wird auf die Seite 85 dargelegte Teilung in das opus distinctionis und opus ornatus verwiesen. — Der ideale Konkordismus sucht auch dem Wortlaut mehr gerecht zu werden, indem er zwar auch vom religiösen Gehalt des Schöpfungsberichtes ausgeht, das Wort jôm, „Tag", aber nicht bloß als ideales Einteilungsmoment für das Schöpfungswerk nimmt, sondern im übertragenen Sinne erklärt und darin sowohl für die einzelnen Werke die hiefür verwendete Zeitdauer, als für die Gesamtheit die zeitliche Reihenfolge ausgedrückt sein läßt. Dies sei aber nicht so zu verstehen, als ob die Tage eine bestimmte umgrenzte Zeitdauer bedeuten und diese Zeiträume in der Aufeinanderfolge sich gegenseitig streng ausschließen würden; sie können genug ineinander gegriffen, teilweise nebeneinander verlaufen sein. Dabei habe der Verfasser überhaupt mit Rücksicht auf den Leserkreis die wissenschaftlich genaue Darstellung und Sprache vermieden. Er nimmt die Dinge nach ihrem Augenschein und lehnt sich im Ausdruck an die durch ihn bedingte Anschauungsweise der ersten Leser an. Darum findet zB manches Schöpfungswerk seine Stelle nicht, wo es seiner Entstehung nach den Platz erhalten sollte, sondern dort, wohin es die auf der Erde gemachte Beobachtung verweisen würde. Dies gilt besonders vom Licht und von der Sternenwelt. Von einzelnen wird noch weiter betont, daß die Entstehung der Welt so dargestellt wurde, wie man diese selbst nach der damaligen Naturanschauung sich vorstellte. Es wird der geozentrische Standpunkt eingenommen, nach dem die Erde die Hauptsache ist und Sonne, Mond und Sterne um ihretwillen gemacht sind; es wird das Firmament als ein festes Gewölbe dargestellt, das zwischen die Wasser unten und oben hineingeschoben wurde und die oberen Wasser zurückhält, um sie von Zeit zu Zeit durchzulassen. Dabei wird dem realen Vorgang insoweit Rechnung getragen, als jedes vorausgehende Tagewerk die Vorbedingung für das folgende ist. Dies gilt auch für das vierte Tagewerk, da die Sonne und der Wechsel der Jahreszeiten Hauptbedingungen für die Lebensentwicklung auf der Erde sind.

c) Die Visionstheorie. — Neuere Exegeten (unter den Protestanten Kurtz, unter den Katholiken besonders Schäfer, Hummel-

auer und Hoberg) haben, unbefriedigt durch die verschiedenen Erklärungsversuche, einen anderen Weg eingeschlagen und die sogenannte Visionstheorie aufgestellt. Sie nehmen jôm im gewöhnlichen Sinn „Tag", sie halten auch an der zeitlichen Reihenfolge der sechs Tage fest, beziehen aber diese nicht auf die Schöpfungswerke selbst, als ob sie in sechs aufeinanderfolgenden Tagen entstanden seien, sondern auf die Mitteilung Gottes über den Schöpfungsvorgang. Diese Mitteilung hat wahrscheinlich Adam selbst, und zwar in Form einer Vision, erhalten, zumal dieser Vorgang auch dort eingehalten wurde, wo Gott Adam die Entstehung der Eva erkennen ließ. Gott hat die Entstehung der Welt in einer Vision unter dem Bilde eines Sechstagewerkes gezeigt, und in dieser Form ist der Bericht weiter überliefert worden. Freilich kehrt auch hier ebenso wie beim Idealismus die Frage wieder: Warum hat Gott bei seiner ersten Offenbarung die Weltschöpfung als Sechstagewerk hingestellt und dabei die darin enthaltene Einteilung und Reihenfolge eingehalten? In der Antwort darauf kommt man wieder auf die früher dargelegten Momente zurück, den religiösen Gehalt des Schöpfungsberichtes, die inneren Beziehungen der Schöpfungswerke und den objektiven Hergang, so daß die Visionstheorie im letzten Grunde wieder auf den Idealismus oder auf den idealen Konkordismus hinauskommt.

Das Hexaëmeron nach dem hl Augustin. — Die Erklärung des Hexaëmeron durch den hl Augustin verdient sowohl wegen der hohen Bedeutung des heiligen Lehrers als wegen der Erhabenheit seiner Auffassung eine kurze Erwähnung. In seinem Werk De Genesi contra Manichaeos hielt der Heilige daran fest, daß Gott die Dinge in der zeitlichen Reihenfolge erschaffen habe, wie der Wortlaut des biblischen Berichtes sie aufführt, und zwar in sechs Tagen von 24 Stunden. Mehrere Schriftstellen, besonders die Worte: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul (Eccli 18, 1), sowie die Schwierigkeit, seine Auffassung mit anderen Wahrheiten in Einklang zu bringen, bewogen ihn, in seinem tiefsinnigen Werk De Genesi ad literam den Satz aufzustellen: Gott hat die ganze Welt nicht in sechs Tagen, sondern in einem Tag, dh auf einmal erschaffen. Unter „Welt" verstand er hier jedoch nicht das gegenwärtige Weltall, sondern die vier Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist; speziell die Erde dachte er sich mit Wasser bedeckt, dem er sogar den dampfförmigen Zustand nicht absprechen wollte. Die Entwicklung der noch unförmlichen Masse zum gegenwärtigen Kosmos geschah nicht durch ein neues, unmittelbares Eingreifen der göttlichen Allmacht, sondern durch die Wirksamkeit der von Gott in die Materie gelegten Kräfte und Gesetze der Natur und darum auch in der von diesen geforderten Zeit. Nicht einmal für die Entstehung des Lebens verlangt Augustin einen neuen, schöpferischen Eingriff. Gott hatte nach ihm schon bei der ersten Erschaffung die Lebenskeime (primordia, primariae omnium nascentium causales rationes) in die Erde hineingelegt und zugleich mit dem in analoger Weise dem Samen innewohnenden natürlichen Trieb, zum organischen Wesen sich zu entfalten, ausgerüstet.

Bei dieser Auffassung konnte Augustin die sechs Tage natürlich nicht mehr wie früher buchstäblich auffassen, sondern erdachte sich eine ihm ganz eigentümliche Erklärung. Er bringt die Schöpfungstage mit der

Erkenntnis der Engel in Beziehung. Der Schöpfungstag ist die Erkenntnis des ihm zugewiesenen Werkes durch die Engel, so daß die sechs Tage nichts anderes sind als die in sechs Momente aufgelöste Erkenntnis der Schöpfung durch die Engel. Die Engel haben aber von jedem Schöpfungswerk eine doppelte Erkenntnis, entsprechend der Teilung eines jeden Tages in Morgen und Abend (mane et vespere); durch die cognitio matutina, welche heller und früher ist, erkennen sie die Dinge in Gott und in seinen ewigen Ideen, durch die cognitio vespertina erkennen sie die Dinge in diesen selber. Die sechs Tage faßt aber der hl Augustin nicht so auf, als hätten die Engel zeitlich nacheinander die Werke Gottes im doppelten Licht betrachtet. Wie die Schöpfung auf einmal geschah, so erkennen auch die Engel alles zugleich. Die geschaffenen Dinge aber stehen zueinander in einem geordneten Verhältnis derart, daß zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur und Ursache nach (non temporali, sed causali ordine) das früher Genannte die Voraussetzung des Späteren ist. In der dadurch bedingten Teilung und Reihenfolge oder nach den sechs Erkenntnismomenten der Engel wird uns die Schöpfung deshalb vorgeführt, um durch populäre Darstellung unserer Geistesschwäche zu Hilfe zu kommen[9]. (Cf s Aug, De Gen ad lit IV 24 n 41; V 5 n 13, 15; IV 33 n 52; s Thom I 74, 2.)

Beim vergleichenden Überblick über die vielen Erklärungen des Hexaëmeron ergibt sich als sicheres Resultat nur die Freiheit sowohl des Exegeten als des Naturgelehrten, freilich beiderseits innerhalb gewisser Grenzen.

Wohl mag man die eine oder andere extreme Auslegung des Schöpfungsberichtes aus Gründen der Wissenschaft als falsch erklären, wie die neuere Sintfluttheorie, oder aus Gründen der Exegese abweisen, wie den strengen Konkordismus, man darf aber dem Exegeten nicht die Freiheit absprechen, sich für eine der vielen Erklärungen zu entscheiden, wenn diese die Zeitlichkeit der Schöpfung und die Inspiration des Schöpfungsberichtes unangetastet läßt. Diese Freiheit ist in der Geschichte der Exegese selbst begründet, indem so viele Erklärungsversuche aufgetaucht sind, die von der Kirche in keiner Weise beanstandet wurden, und sie wird auch von den großen Theologen, insbesondere vom hl Thomas, nicht bloß anerkannt, sondern auch ausdrücklich verlangt. Der englische Lehrer mahnt dringend ab, als Sinn der Heiligen Schrift zu erklären, was anderweitig als falsch erwiesen ist; er

[9] Vg Raich, St Augustinus und der mosaische Schöpfungsbericht 1889; Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl Augustinus und Darwins 1889.

warnt auch zugleich davor, nur seine eigene Erklärung und gar keine andere gelten zu lassen.

Frei ist auch der Naturforscher, wenn er über die Dauer der Weltbildung und über die Reihenfolge der einzelnen Bildungsphasen sich ausspricht; frei in dem Sinn, daß der biblische Schöpfungsbericht ihm hierin in keiner Weise den Weg vorzeichnet. Der Bericht könnte für ihn ja nur dann eine Norm sein, wenn der Sinn hinsichtlich der Beziehung zum wirklichen Vorgang der Weltbildung autoritativ festgestellt wäre. Dies ist aber nicht der Fall. Darum steht von seiten der Theologie nichts im Weg, daß der Forscher die Weltbildung beliebig langen Zeiträumen zuweist und die Perioden in dieser oder jener Reihenfolge aufeinanderfolgen läßt. Eine Schranke ist ihm gezogen, nicht durch die Exegese, sondern durch den heiligen Glauben, welcher auf Grund des ersten Verses der Genesis lehrt: „Die Welt ist von Gott in der Zeit geschaffen." Auch für die Freiheit des Naturforschers innerhalb der gegebenen Schranken steht der heilige Thomas ein. Nach ihm lehrt die Heilige Schrift über die Entstehung der Welt als Dogma nur die zeitliche Schöpfung; er hebt an einer Stelle ausdrücklich hervor, daß man der Welt ein beliebig hohes Alter zuschreiben könne, wenn man nur annimmt, daß sie in der Zeit erschaffen worden [10].

§ 10
Die Stammeltern des Menschengeschlechtes

Hetzenauer, ThB 524 ff; Gutberlet, Gott und die Schöpfung 170 ff; Göttsberger, Adam und Eva. Ein biblisches Lehrstück über Werden und Wesen der ersten Menschen BZf III 11; Menzinger, Eva. Ein Beitrag zur Urgeschichte des Menschen ThpM 1919 (30), Heft 1—4; Feldmann, Paradies und Sündenfall 1913, 3 ff.

---

[10] Circa inceptionem rerum sancti convenientes in eo quod fidei est, sc quod nihil est ab aeterno praeter Deum, varia, ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur in his quae de necessitate fidei non sunt (sc quo modo et ordine mundus factus sit), in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis (In II Sent dist 2 q 1 a 3).

Quodsi ponatur ante quodcunque tempus datum creaturam fuisse, salvatur positio fidei, qua ponitur nihil praeter Deum semper fuisse; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse (Quaest disput de potentia q 3 a 4).

Der Mensch wurde als Krone und König der sichtbaren Schöpfung zuletzt ins Dasein gerufen. Die Worte der Heiligen Schrift geben zu erkennen, daß der Mensch eine ganz besondere Stellung unter den sichtbaren Wesen einzunehmen bestimmt ist. Es heißt nicht mehr: „Es werde!", sondern der biblische Bericht läßt Gott an sich die Selbstaufforderung richten, daß er den Menschen mache.[1] Bereits hier wird nach zwei Seiten hin seine Erhabenheit über die anderen Geschöpfe ausgedrückt. Während die unvernünftige Kreatur nur wie eine Fußspur ist, die Gott gleichsam vorüberwandelnd zurückgelassen hat, soll der Mensch ein Abbild der unendlichen Vollkommenheit Gottes sein, gemacht nach dessen Bild und Gleichnis. Darum ist er den anderen Geschöpfen nicht gleichgestellt, sondern zur Herrschaft über die ganze Erde berufen, die zu seinem Dienst gemacht ist.

Gott bildete den Leib des Menschen aus Staub, von der Erde; er schuf die Seele (simul cum corpore) und verband sie mit dem Leib zu einem lebenden Wesen. Wegen ihrer Geistigkeit wird die Seele Hauch (rûʾach, πνεῦμα, spiraculum) und dementsprechend ihre Verbindung mit dem Leib ein Anhauchen, Hineinblasen (vg Weish 15, 11) genannt. Von diesem Hauch heißt es, er sei dem Menschen ins Angesicht geblasen worden, weil sich dort Wesen und Wirkung der Seele am meisten offenbaren. Mit Rücksicht auf den Ursprung des Leibes ward der erste Mensch Adam (ʾadamà = Erde, humus) genannt.

Gott hatte für Adam von Anfang einen „Garten der Wonne" (Vulgata) oder wie es im hebräischen Text heißt, einen „Garten in Eden" gepflanzt gegen Osten[2], wohin er

---

[1] Utitur Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi ad ostendendum, quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim, quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere (S Thom I 91. 4 ad primum).

[2] Gn 2, 5—3, 24 wurde schon wiederholt als metrisches Stück angesehen. Nach mehreren nicht befriedigenden Versuchen bietet Zapletal (BZ 1915 [13], 215 ff) einen neuen Versuch metrischer Analyse, in dem „das Zusammengehörende nicht getrennt und das Getrennte nicht zusammengeworfen ist". Darnach besteht das Stück „aus zwei- und dreihebigen Stichen, und zwar so, daß im zweiten Kapitel die zweihebigen überwiegen, im dritten Kapitel dagegen die dreihebigen Stiche fast ebenso zahlreich sind als die zweihebigen". Aus dieser Analyse ergibt sich, daß

ihn übersetzte. Dieser Ort war durch seinen Pflanzenwuchs ausgezeichnet, wie überhaupt durch alles, was in der Natur dem Menschen zur Lust und Freude gereichen konnte; außerdem war ihm noch eine übernatürliche Weihe aufgedrückt besonders durch zwei Bäume, die namentlich genannt werden: der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Der Name des ersteren erklärt sich aus 3, 22. Gott hat seiner Frucht eine geheimnisvolle Kraft zur Erhaltung des Lebens mitgeteilt[3]. Dieser Baum ist ein Typus des heiligsten Altarssakraments. Name und Bedeutung des anderen Baumes werden durch die Versuchungsgeschichte klar. In diesen Garten wurde Adam übersetzt, mit der Aufgabe, ihn zu bebauen und zu behüten[4].

Hinsichtlich des Genusses der Güter des Paradieses legte Gott dem Adam eine Beschränkung auf durch das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Dieses Verbot erhielt durch Androhung des leiblichen und ewigen Todes eine schwere Sanktion.

Erschaffung der Eva. — Der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen; zudem

---

die Beschreibung der Paradiesflüsse (2, 11—14) ganz im Metrum der sie umgebenden Verse geschrieben ist, daher nicht, wie von der Quellenkritik fast allgemein behauptet wird, ein späterer Einschub sein muß. Die Kritik hält auch die Erwähnung nur des einen Baumes des Lebens für ursprünglich, während nach der Metrik keiner der beiden Bäume zu streichen ist. Auch hatte darnach die Vulgata, wenn sie paradisus voluptatis (gan Eden) übersetzt, einen richtigen Text vor sich, während die Masoreten und schon die Septuaginta gan bᵉ'eden gelesen haben, wobei sie 'eden als Ortsbezeichnung nahmen = „Garten in Eden". Die Vulgata hat auch miqqedem zeitlich genommen (aprincipio), während die beiden anderen Texte es örtlich nahmen = gegen Osten.

Das Wort Paradies hat der hl Hieronymus aus der Septuaginta herübergenommen, deren Text lautet: *καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατ' ἀνατολάς.*

[3] Habebat enim, quantum existimo, et de lignorum fructibus refectionem contra defectionem, et de ligno vitae stabilitatem contra vetustatem (s Aug, Contr Jul I 5). Illud quoque addo, quamquam corporalem cibum, talem tamen illam arborem praestitisse, quo corpus hominis sanitate stabili firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed nonnulla inspiratione salubritatis occulta (De Gen ad lit VIII. c 5 n 11; cf s Thom I 97. 4).

[4] Dies erklärt schön der hl Thomas mit den Worten: Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum, sed fuisset iucunda propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc, quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret (I 102. 3).

sollte er sich vermehren und in seinen Nachkommen die ganze Erde erfüllen. Darum war es nicht gut, daß Adam allein blieb, und Gott beschloß, ihm eine wesensgleiche Gehilfin zu geben. Damit nun in Adam das Gefühl der Einsamkeit und die Sehnsucht nach ebenbürtiger Gesellschaft erwache oder doch sich steigere, führte ihm Gott die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels zu. Adam sollte zunächst die ihm unterworfenen Tiere sehen und ihnen Namen geben; er sah sie an, aber nicht bloß von außen, sondern blickte tief in ihr Wesen hinein, derart, daß er sie alle mit dem zutreffenden Namen benennen konnte. Der bei der Rundschau über die bunte Menge der Geschöpfe geweckte Trieb der Gesellschaftlichkeit blieb zunächst ohne Aussicht auf Befriedigung; denn unter allen Tieren fand sich keines, das ihm ähnlich und deshalb seiner Lebensgemeinschaft würdig gewesen wäre. Die Bekanntschaft mit der Tierwelt sollte Adam überzeugen, daß seine Sehnsucht nach ebenbürtiger Gesellschaft nur durch einen neuen außerordentlichen Eingriff Gottes in die Natur gestillt werden könne[5]. Dann ließ Gott einen tiefen, geheimnisvollen Schlaf (Ekstase) über ihn kommen, nahm während desselben eine seiner Rippen heraus und baute sie — durch seinen allmächtigen Willen — zum Weib, welches er als Braut dem Mann zuführte[6]. Dieser hatte wahrscheinlich während des Schlafes durch übernatürliche Erleuchtung Gottes Werk und dessen tiefe Bedeutung erkannt; er fand beim Weib, was er bei den Tieren nicht gefunden. Daher seine Worte: „Das ist nun Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; darum wird sie Männin ('iššà) genannt, weil sie vom Mann ('iš) genommen ist. Deshalb wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Männin (seinem Weibe) anhangen und sie werden zu einem Fleisch sein" (2, 23. 24). Mt 19, 4—9 führt Christus diese Stelle als Gottes Wort an;

[5] Cf s Aug, De Gen ad lit IX 12 n 20.

[6] Auf die Frage, wie man sich die Bildung des Leibes der Eva vorstellen solle, wird man sich mit der Antwort des hl Augustin bescheiden müssen: „Sive ergo ista figurate dicta sint, sive etiam figurate facta sint, non frustra hoc modo vel dicta vel facta sunt, sed sunt plane mysteria et sacramenta, sive hoc modo, quo tenuitas nostra conatur, sive aliquo alio meliore, secundum sanam tamen fidem, sunt interpretanda et intelligenda" (De Gen contra Manich c 12; cf Hummelauer, in Gen 142 sqq).

Adam hat sie also von Gott inspiriert ausgesprochen. Durch den ganzen Vorgang und die prophetischen Worte Adams hat Gott die Ehe eingesetzt (als Grundlage des Familienlebens und der Gesellschaft), und zwar in ihrer Einheit und Unauflöslichkeit gemäß den Worten Christi: „Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen."

Die Lage des Paradieses. — Der biblische Bericht über das Paradies und seine Lage ist ebenso wie das ganze zweite Kapitel nicht allegorisch, sondern historisch zu fassen. Seine Lage wird durch geographische Angaben näher bestimmt, die offenbar von seiten der ersten Leser[7], für die sie berechnet sind, hinreichende Bekanntschaft voraussetzen.

Eden war darnach „im Osten" gelegen und von ihm ging ein Fluß aus, um den Garten zu bewässern. Dieser Fluß hatte sich „von da" geteilt und ist zu vier „Häuptern" (Stromanfängen) geworden. Das hebräische „mišśam" (von darnach) kann sowohl zeitlich (= später, zur Zeit der Sintflut und infolge dieser Katastrophe) als örtlich (= im untern Lauf) genommen werden. Die Exegeten, welche sich für letztere Deutung entscheiden, denken entweder an eine deltaförmige Ausmündung oder an eine Erweiterung des Stromes durch Aufnahme von drei weiteren Flüssen. Die vier Flüsse werden von dem Verfasser in einer Weise gekennzeichnet, die es ganz klar macht, daß er Flüsse im Auge hatte, die zu seiner Zeit bestanden.

Die Kennzeichnung geschieht durch die Namen der Flüsse und durch die Anführung der Länder, die von diesen durchzogen oder doch bespült werden. Über einen dieser Flüsse (Perath) besteht weder Zweifel noch Meinungsverschiedenheit, es ist der Euphrat. Unter dem Hiddekel, „der östlich von Assur fließt", wurde früher allgemein der Tigris verstanden, der Dn 10, 4 diesen Namen trägt. Neuere Forscher finden aber darin den ehemaligen Fluß des „Wadi von Diklah" in Nordarabien, das östlich von der dortigen Landschaft Assur liegt. Die beiden anderen Flüsse sind noch schwieriger zu bestimmen. Die alten jüdischen und christlichen Schriftsteller hatten die ganz unhaltbare Ansicht, der Verfasser des Berichtes habe unter dem Pishon den Indus und unter dem Gihon den Nil verstanden in der Annahme, die vier Paradiesströme seien die vier Hauptströme der (damals bekannten) Welt. Neuere Exegeten wie König und Engelkemper haben darauf zurückgegriffen und meinen, der Verfasser habe eben die zu seiner Zeit landläufige, in sich ganz falsche Auffassung über die Lage dieser Ströme als seine eigene

[7] Der Bericht ist sehr wahrscheinlich schon vor mosaischen Ursprunges und wurde so, wie er vorlag, in die Genesis aufgenommen, in welchem Fall er wohl im Euphratgebiet entstanden ist. Hummelauer ist aus dem Grund geneigt, dies anzunehmen, weil Moses mit dem Namen „Cusch" nur das spätere Äthiopien (südlich von Ägypten) habe bezeichnen können, worauf es hier durchaus nicht paßt, und weil die einfache Nennung des Euphrat ohne jede weitere Bestimmung Leser voraussetzte, denen das Stromgebiet dieses Flusses ganz bekannt, also auch ganz nahe gewesen sein muß.

wiedergegeben, was aber mit der Inspiration unvereinbar ist. Andere haben darum diese Flüsse in der Nähe des Quellgebietes des Euphrat und Tigris gesucht, während neuere Exegeten das Paradies mehr in die Ebene von Babylonien verlegen. Eine ganz neue Auffassung sucht zugleich mit der oben angegebenen Deutung des Hiddekel und des Landes Assur das Paradies in den wahrscheinlichen Ursitzen der Hebräer, in dem zwischen dem Euphrat und dem Persischen Meerbusen gelegenen Ostarabien. Vg hierüber Landersdorfer OsB, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung BZF III 5/6, 47 ff; Feldmann 105 ff. — Fr. Delitzch, Wo lag das Paradies? 1881; Pörtner, Das biblische Paradies Kath 1901 I 1 ff.

Bibel und Deszendenztheorie

Vg Knabenbauer, Glaube und Deszendenztheorie StML XIII 421; Priester-Konferenzblatt (Brixen) 1891, 201—209, und Hertling, Entwicklungslehre (KL); Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration 10 ff; Peters, Glauben und Wissen 53 ff; Uhde, Die Erschaffung der Welt 81 ff; Wasmann SJ, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre 1904, 167 ff, 273 ff; Gutberlet, Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung 2, 1903, 56 ff, 196 ff; Gott und Schöpfung 1910, 170 ff; Jakob, Die Krone der irdischen Schöpfung 1890, 75 ff; Schmitt, Der Ursprung des Menschen 1911; Killermann, Die Urgeschichte des Menschen 1911; Menzinger, Über die Urgeschichte des Menschen ThpM 1915 Heft 1—4; Ruf, Wie steht es mit den naturwissenschaftlichen Beweisen für die tierische Abstammung des Menschen? Kath 1917 I u II 425. Über die Ansicht des hl Augustin vg Raich 19 ff; Graßmann 36 ff.

Der biblische Bericht über die Erschaffung des ersten Menschen ist sehr anthropomorphisch gehalten. Der hl Augustin macht aufmerksam, daß man sich dadurch nicht zu einer falschen, ja kindischen Ansicht über die Entstehung des ersten menschlichen Leibes verleiten lassen solle [8]. Wo er selbst auf die nähere Erklärung des Vorganges sich einläßt [9], greift er auf seine Theorie von den Urpotenzen des Lebens (S. 102) zurück, die Gott von Anfang an in die Materie hineingelegt habe, damit sich daraus allmählich die Organismen entwickeln sollten. Hinsichtlich des menschlichen Leibes stellt er nun die Alternative fest: Gott hat den Adam entweder aus seiner Urpotenz plötzlich im vollendeten Alter gebildet oder er ließ ihn aus der mit der Lebenspotenz versehenen Materie langsam sich entwickeln, in ähnlicher Weise, wie jetzt jeder Mensch die Entwicklung von den Keimen an durchmacht [10]. Der

[8] De Gen ad lit VI c 12 n 20.

[9] Ib c 13—18 n 23—28.

[10] Sed quomodo fecit eum Deus de limo terrae, utrum repente in aetate perfecta, hoc est virili atque iuvenili (im folgenden Kapitel n 25 gebraucht er die Worte: sine ullo progressu incrementorum), an sicut nunc usque format in uteris matrum? ... ut illud tantum proprium habuerit Adam, quod non ex parentibus natus est, sed factus ex terra; eo tamen modo, ut in hoc perficiendo et per aetates augendo hi temporum numeri complerentur, quos naturae humani generis attributos videmus (c 13 n 23).

heilige Lehrer zeigt sich mehrmals geneigt, für diese letztere Annahme sich zu entscheiden, obwohl er die erstere einmal (c 18 n 29) credibilius nennt. In der katholischen Kirche blieb dieser Erklärungsversuch ziemlich unbeachtet; man begnügte sich, zu behaupten, daß Gott auch den Leib des Menschen unmittelbar gebildet habe; auf die Erklärung des Vorganges ließ man sich nicht ein. Diese Lehre wurde von den heiligen Vätern und Theologen, und zwar mit Berufung auf den Bericht der Genesis, so allgemein vorgetragen, daß angesehene Theologen sie zwar nicht als Glaubenslehre, wohl aber als sententia fidei proxima erklären.

In neuerer Zeit ist man der Frage: Woher der Leib des ersten Menschen? auch vom profanwissenschaftlichen Standpunkte aus näher getreten. Darwin hat bekanntlich in seinem Werke Über die Entstehung der Arten im Pflanzen- und Tierreiche (1859) gelehrt, daß die Mannigfaltigkeit der bestehenden organischen Arten aus nur wenigen ursprünglichen Lebensformen (vielleicht gar nur aus einer) sich entwickelt habe (Entwicklungstheorie, Deszendenztheorie) und daß die allmähliche Entwicklung und Umbildung der Formen vor allem auf den Kampf ums Dasein und auf das dabei erfolgte Überleben des Passendsten und zu diesem Kampfe Befähigtesten oder auf die Naturauslese (natürliche Zuchtwahl) zurückzuführen sei (Selektionstheorie).

Diese Theorie wurde dann von den Schülern Darwins und später auch von ihm selbst auf den Menschen ausgedehnt und im Zusammenhang mit dem in dieser Schule herrschenden Materialismus dahin ausgebildet, daß der Mensch in seiner Gänze, mit Leib und Seele, nichts anderes sei, als ein ebenfalls durch die natürliche Zuchtwahl aus dem Tierreiche (aus einer Affenart) entwickeltes höheres Tier. In dieser Gestalt ist diese Lehre als Leugnung der geistigen Seele des Menschen nicht ein naturwissenschaftlicher, sondern ein philosophischer Irrtum, ein Stück reinsten Materialismus.

Darwins Selektionstheorie kann heute auch nach der rein naturwissenschaftlichen Seite als überwunden gelten. Die Entwicklungstheorie selber ihrem Grundgedanken nach ist dadurch aber nicht beseitigt, sondern vielmehr auf eine solidere Basis gestellt, indem einerseits an der Entwicklung der Arten als in den Tatsachen begründet festgehalten, diese Entwicklung aber nicht mehr auf die Selektion und den Kampf ums Dasein, sondern auf die Verknüpfung innerer und äußerer Ursachen, besonders auf die innere Bildungsfähigkeit und die verschiedenartige Einwirkung der äußeren, sich beständig ändernden Umstände zurückgeführt wird. Die Frage, wie die ursprünglichen Arten entstanden seien, wird durch die Entwicklungstheorie selbst, solange sie sich in den richtigen Grenzen hält, ebensowenig berührt, wie die viel wichtigere Frage nach der Entstehung des Urstoffes und nach dem Ursprung der menschlichen Seele und des ersten Menschen.

Wohl aber kann auf dem Gebiete der Entwicklungstheorie die Frage aufgestellt werden: Woher der Leib des ersten Menschen? Der Leib besteht, wie alle Organismen, aus der Materie und diese wurde zum menschlichen Leibe durch die Wesensverbindung mit

der Seele. Hat dieser aber vorher analog der Entstehung der anderen animalischen Wesen ebenfalls in der Natur eine Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen durchgemacht, bis er am Ende seiner Entwicklung mit der geistigen Seele zum Menschen vereinigt wurde?

Vom rein dogmatischen Standpunkte aus steht der bejahenden Antwort ein kategorisches Nein nicht entgegen, indem bei solcher Annahme sowohl die Schöpfung des ersten Menschen durch Gott, die unmittelbare Anerschaffung der geistigen Seele und die Abstammung der Menschheit von Adam in keiner Weise geleugnet wird. Es steht darum der profan-wissenschaftlichen Erforschung des Problems dogmatischerseits nichts im Wege. — Die für diese Erforschung vor allem, ja sozusagen einzig berufene Wissenschaft ist die Paläontologie. Sie soll ja in den verschiedenen geologischen Schichten der Erdrinde jene Mittelglieder nachweisen, durch die der Übergang von den ursprünglichen Formen zu den Organismen der Gegenwart klargelegt wird. Sie soll darum auch in den Schichten vergangener Bildungsperioden jene Organismen aufdecken, welche als Vorstufen des menschlichen Leibes, als die Ahnen des Menschen dem Leibe nach, anzusehen sind. — Was sagt nun hierüber die Paläontologie? Die kürzeste Antwort darauf ist wohl die eines hervorragenden Anhängers der Deszendenztheorie: „Die Paläontologie sagt uns nichts darüber. Sie kennt keine Ahnen des Menschen." — „Der Mensch tritt uns als ein wahrer homo sapiens in der Erdgeschichte entgegen, nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter. Während die meisten Säugetiere der Gegenwart lange fossile Ahnenreihen in der Tertiärzeit aufweisen, erscheint der Mensch plötzlich und unvermittelt in der Diluvialzeit, ohne daß wir tertiäre Vorfahren von ihm kennen[11]."

Gerade gegenüber der Tatsache, daß das in einem fort anwachsende Beobachtungsmaterial der Entwicklungstheorie im allgemeinen immer festeren Boden gibt, muß das unvermittelte Auftreten des Menschen, und zwar des vollendeten Menschen, umso auffälliger erscheinen. Freilich wissen wir nicht, was die Forschung noch zutage fördern wird; aber bei ihrem jetzigen Stande müssen gegenüber dem Fehlen von Ahnen des Menschen gerade die vielen Vorgänger der Säugetiere von heute als eine positive Begünstigung des Satzes erscheinen: Der Mensch hat auch dem bloßen Leibe nach nicht im Tierreich seinen Ursprung.

Kann nun die Frage nach dem Ursprung des ersten menschlichen Leibes weder vom streng dogmatischen Standpunkt für die unmittelbare Bildung durch Gott noch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt für die natürliche Entwicklung aus älteren Organismen entschieden werden, so sind wir vorläufig nur auf den biblischen Bericht angewiesen; und dieser spricht so deutlich für die erstere Entstehungsart (durch einen neuen Eingriff Gottes in das Reich der Materie), daß nur die schwerwiegend-

---

[11] Professor Branko auf dem V internationalen zoologischen Kongreß zu Berlin am 16. August 1901. Bei Wasmann 302.

sten Beweise für das Gegenteil (solche gibt es aber nicht) das Aufgeben dieser Annahme rechtfertigen könnten.

α) Keineswegs ist der Ausdruck: „Gott bildete den Leib des Menschen aus dem Staub von der Erde" an sich allein ein hinreichendes Argument gegen die Annahme, der Leib habe sich aus dem Tierorganismus entwickelt; denn er bliebe auch bei der mittelbaren Bildung aus der Erde wahr [12]. Die Benennung der Eva spricht jedoch dafür, daß hier von einer unmittelbaren Bildung „aus dem Staub von der Erde" die Rede ist. — Eva ist unmittelbar aus dem Leibe Adams gebildet und gerade deshalb wird sie „Männin" genannt, weil sie vom Mann genommen ist (haec vocabitur virago ['iššà], quoniam de viro ['iš] sumpta est, *2, 23*). Ebenso ist auch der Name Adam ('adam) bezeichnend gewählt (Gott bildete den Adam vom Staub aus der Erde ['ᵃdamà] *2, 7*). Überhaupt erscheint in den ersten Kapiteln der hl Schrift gewöhnlich das eben vor sich gehende, unmittelbare Ereignis als Grund für die Wahl des Namens.

β) Diese Beweisführung erhält durch die erste Begrüßung der Eva von seiten Adams eine sehr starke Bekräftigung. Unter den Tieren hatte dieser, trotz seines tiefen Einblickes in ihre Natur, keine Gehilfin gefunden, die ihm ähnlich wäre. Als er dann aus seinem ekstatischen Schlaf erwachte, da stellte er mit deutlichen Worten fest, daß und inwiefern einerseits er und Eva zusammengehören, andererseits, daß sie beide vom Tierreich getrennt sind. Er beruft sich aber nicht auf die unsterbliche Seele: sie gehören zusammen, weil der Leib des Weibes von dem des Mannes stammt. „Das nun (im Gegensatz zu den Tieren) ist Bein von meinen Beinen, Fleisch von meinem Fleisch." Eine solche Leibesgemeinschaft hatte er also im ganzen Tierreich nicht entdecken können. Diese Redeweise hat nur dann einen Sinn, wenn auch sein Leib mit dem Tierreich seinem Ursprung nach keine Gemeinschaft hatte.

γ) Mit der Einheit des Menschengeschlechts ist die Anwendung der Deszendenztheorie auf den Leib des ersten Menschen zwar nicht unvereinbar; sie verlangt aber die Annahme, daß sich die Entwicklung des Tierorganismus bis zu dem für die Aufnahme der Menschenseele tauglichen Leib nur einmal vollzogen habe. Dies hat zur Voraussetzung, daß Gott in ganz außerordentlicher Weise auf den Gang der natürlichen Entwicklung Einfluß genommen habe, während doch der ganzen Theorie die Absicht zugrunde liegt, das unmittelbare und außerordentliche Eingreifen Gottes auf ein Minimum zu vermindern.

Cf Méchineau, L'Historicité des trois premiers chapitres de la Genèse 1910.

§ 11

Der Sündenfall und die Verheißung des Erlösers

Himpel, Die messianischen Weissagungen im Pentateuch TQS 1859, 205 ff; Scholz, TAB II 100 ff; Hummelauer, Comm. 159 sqq;

[12] Cf s Aug lc c 12 n 22.

Flunk, Die frohe Botschaft aus der Urzeit Gen. 3, 15 oder Das Protoevangelium und seine Beziehung zum Dogma von der unbefleckten Empfängnis 1904; Hetzenauer, Comm. 96 sqq; Engelkemper, Das Protoevangelium BZ VIII 351 ff; Feldmann, Paradies und Sündenfall; Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge 1890, 25 ff.

Die Verführung. — Das Glück der Stammeltern dauerte nicht lange. Die Heilige Schrift erzählt, daß eine Schlange durch ihre Überredungskünste die Eva zum Genuß der verbotenen Frucht verführt und das Weib den Mann zu der gleichen Sünde verleitet habe.

Dieser Bericht wurde schon frühzeitig, wenn auch nur vereinzelt, allegorisch gefaßt; so hat man ihn mehrfach dahin gedeutet, daß die Schlange das Symbol des sündhaften Geschlechtstriebes, der Ungehorsam die Befriedigung desselben und der Tod die notwendige Folge davon sei. Die heiligen Väter hielten jedoch einstimmig am historischen Sinn der Erzählung fest. Dieser wird schon dadurch gefordert, daß auch der übrige Bericht über das erste Menschenpaar ebenfalls geschichtlich zu nehmen ist. Zudem wird in der Heiligen Schrift beider Testamente wiederholt auf den Sündenfall mit seinen Umständen als auf ein historisches Faktum Bezug genommen (vg Is 43, 27; Ekkli 25, 33; II Kor 11, 3 usw).

Es entsteht die Frage, wer denn eigentlich der Verführer gewesen sei. Verführt hat nicht die Schlange, sondern ein böses, geistiges Wesen, das gleichsam hinter derselben steckte. Die Schlange erscheint mit dem Sprachvermögen ausgerüstet, sie zeigt Verstand, geistige Überlegenheit und geht ganz planmäßig vor, um das Ziel sicher zu erreichen. Sie wendet sich an das Weib, das als der schwächere Teil mehr Aussicht auf Gelingen bietet; schrittweise erregt sie zuerst Neugierde, dann Zweifel an Gottes Wahrhaftigkeit und Güte sowie den Stolz im Verlangen, Gott gleich zu sein, endlich die böse Lust, worauf Eva von der verbotenen Frucht ißt und auch Adam bewegt, das gleiche zu tun. Der eigentliche Verführer ist darum nicht im Tierreich, sondern im Reich der Finsternis, unter den bösen Engeln zu suchen. Der Teufel beneidete Gott um die Ehre, welche die Menschen ihm schuldig waren, und diese um die Herrlichkeit, welche ihnen zugedacht war. So ist durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen (Weish 2, 24). Darum nennt Christus den Satan „Vater der Lüge" und „Mörder von Anbeginn"

(Joh 8, 44); jeden Zweifel behebt der hl Johannes mit den Worten: „Proiectus est draco ille magnus, serpens antiquus *(ὁ ὄφις ὁ ἀρχαίος)* qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem, et proiectus est in terram, et angeli eius cum eo missi sunt“ (Apoc 12, 9; cf 20, 2).

Um den Menschen leichter beizukommen, bediente sich der Satan einer Schlange. Einige halten dafür, er habe scheinbar die Gestalt einer Schlange angenommen; den Schriftworten wird aber vielmehr die andere Auffassung gerecht, wonach der Teufel einer wirklichen Schlange als Werkzeug der Verführung sich bedient hat. Die heiligen Väter teilen der Mehrzahl nach diese letztere Erklärung [1].

Folgen der Sünde. — Die Sünde war geschehen, der Plan des Verführers erreicht; denn die bösen Folgen ließen nicht auf sich warten: vor allem der Verlust der übernatürlichen Güter, in erster Linie der heiligmachenden Gnade. — Indem der biblische Bericht beim mehr Sinnenfälligen stehen bleibt, erwähnt er als erste Folge die augenscheinliche Erfüllung des arglistigen Versprechens: „Es werden euere Augen aufgehen“. Es wurden ihnen die Augen aufgetan, aber nicht, wie sie es erwartet hatten, sondern wie der Verführer es gemeint hat. Sie erkannten ihre Nacktheit, dh beim Anblick ihrer Blöße fühlten sie die Herrschaft eines neuen Gesetzes in ihren Gliedern, nämlich die böse Begierlichkeit. Jetzt erröteten sie (vg 2, 25), dh sie schämten sich ihres selbstverschuldeten Zustandes, und sie machten sich aus Blättern Gürtel um die Lenden. Wenn Adam und Eva vor sich selbst erröteten, um wie viel mehr mußten sie fürchten, vor Gott zu erscheinen! Darum versteckten sie sich vor ihm im Gehölze des Paradieses. In diesem Bestreben, vor dem allwissenden Gott sich zu verbergen, äußert sich eine andere Folge der Sünde, die Verfinsterung des Verstandes. Trotzdem gelangten sie zur verheißenen Erkenntnis. Sie erkannten nämlich das Gute und Böse, aber nicht wie Gott es erkennt, sondern aus eigener Erfahrung des Bösen und seiner Folgen.

Die Sünde des ersten Menschenpaares heißt Ursünde,

[1] In serpente ipse (scl diabolus) locutus est, utens eo velut organo movensque eius naturam eo modo, quo movere ille et moveri illa potuit, ad exprimendos verborum sonos et signa corporalia, per quae mulier suadentis intelligeret voluntatem (s Aug, De Gen ad lit XI 27 n 34).

weil sie die erste Sünde ist; sie heißt auch Erbsünde, weil sie sich auf das ganze Menschengeschlecht vererbt hat.

Strafe der Sünde und Verheißung des Erlösers. — Nach kurzem Verhör folgt der göttliche Urteilsspruch, und zwar:

α) Über die Schlange als Urheberin der Sünde. — Der hl Augustin[2] bemerkt zu V 14: Quod autem serpenti dicitur ... ad eum, qui per serpentem operatus est ... refertur[3]. Darum ist auch zunächst der Inhalt des Fluches nicht wörtlich, sondern symbolisch, bildlich zu nehmen. Im Bilde dessen, was die Schlange seit dem über die ganze Schöpfung verhängten Fluch als ein ekelerregendes Tier erscheinen läßt, wird die Erniedrigung und Demütigung des Verführers ausgedrückt. Diese besteht vor allem darin, daß ihm die Herrschaft entzogen wird, die er durch das Gelingen des Verführungsplanes über die Menschheit errungen hat. Die Strafe des Satans ist die Erlösung des Menschengeschlechtes. V 15 ist dies deutlich ausgedrückt. Dem freundschaftlichen Einvernehmen entgegen, welches zwischen Weib und Schlange stattgefunden, wird Gott Feindschaft zwischen beide setzen, die übergehen soll auf den Samen beider von Geschlecht zu Geschlecht, also Feindschaft ohne Ende (der Same der Schlange ist der Anhang Luzifers, die bösen Geister). Dieselbe wird sich zu einem Entscheidungskampf zuspitzen, der damit endet, daß der Schlange der Kopf zerschellt (zerschlagen) wird, während sie ihrem Gegner nur die Ferse, den mit der festesten Haut bekleideten Körperteil, beißen (sie zerschlagen) wird; dh sie

---

[2] De Gen ad lit XI 36 n 49.

[3] „Den Fluch hat Gott eigentlich gegen den geschleudert, der die böse Tat begangen hat. Denn auch der wird Schlange genannt ... der infolge seiner Sünde der früheren Ehrenstellung beraubt und zu Boden geworfen ward. Aber auch das Tier selbst ist zum Frommen der Menschen dem Fluch verfallen. Wenn wir nämlich die Schlange kriechen und am Boden sich winden sehen, so gedenken wir des alten Fluches und erkennen daraus, wie viel Unheil die Sünde nicht bloß über jene bringt, die sie begehen, sondern auch über die, welche dazu beitragen. Tatsächlich hat aber die Schlange selbst für sich keinen Schaden davongetragen, da sie von Natur aus auf solche Weise sich weiter bewegt. Das von Natur aus Angeborene ist einem Wesen doch nicht zuwider. Der Mensch hingegen zieht aber (gerade) daraus einen bedeutenden (den oben erwähnten) Vorteil" (Theodoret, In Gen 34).

wird ihn verwunden, selbst aber vollständig von ihm besiegt, nämlich bei ihrem Biß in die Ferse ihres tötlichen Giftes, ihrer Macht, beraubt werden. Der Sieger ist nach dem Zusammenhang des hebräischen Textes semen mulieris, dh die Nachkommenschaft der Eva[4]. Sprachlich kann darunter sowohl das ganze Menschengeschlecht als ein einzelner Nachkomme verstanden werden. Hier ist beides gemeint. Für die, welchen die Weissagung zunächst mitgeteilt wurde, besagt sie wohl nur, daß das Menschengeschlecht über den bösen Feind triumphieren werde. War es anfangs der Menschheit auch verborgen, daß den Sieg, der diesen Triumph begründen sollte, ein einzelnes Individuum aus der Nachkommenschaft der Eva erringen, daß einer gleichsam den Zweikampf mit Satan, dem Urheber des Schlangensamens, aufnehmen werde: in der Weissagung selbst war dies bereits enthalten. Deutet doch der hl Paulus bei anderer Gelegenheit[5] den Singular sera' dahin, daß ein Individuum gemeint sei. Eine leise Hindeutung gibt schon die Prophezie dadurch, daß als Gegner des Siegers nicht der Schlangensame, sondern ebenfalls ein Individuum,

[4] Hier besteht für das Subjekt des Satzes eine dreifache Lesart: im Hebräischen hu', das sich auf sera' bezieht; in der Septuaginta *αὐτός (σου τηρήσει κεφαλήν)*, das ohne grammatikalischen Nexus steht, logisch aber auf *σπέρμα* zu beziehen ist, wobei der Übersetzer seine eigene Auffassung bereits zur Geltung kommen ließ; in der Vulgata ipsa. Dieses Femininum ist als Übersetzung nicht zu rechtfertigen; es ist auch nicht ursprünglich, da die älteren Väter ipse gelesen haben. Wahrscheinlich stand auch in der Übersetzung des hl Hieronymus anfangs das Maskulinum, da er in seinen Quaestiones in Genesin ebenfalls ipse übersetzt. Die Lesart ipsa wurde erst in späterer Zeit allgemein. Grammatikalisch bezieht sich ipsa auf mulier; sachlich ist jedoch nicht die erste, sondern die zweite Eva gemeint, die seligste Jungfrau. Diese hat den eigentlichen Sieger geboren und dadurch der Welt das Leben gegeben; eben deshalb wurde sie der unbefleckten Empfängnis gewürdigt, durch die sie von der Macht des bösen Feindes ganz frei bewahrt worden ist. In diesem Sinn gebraucht die Kirche den in Rede stehenden Vers im Offizium der unbefleckten Empfängnis. Ist demnach das ipsa grammatikalisch ein Verstoß, so ist es doch durch die Tatsachen gerechtfertigt. Jedenfalls ist es sehr bedeutsam, daß der Sieg nicht dem semen viri, sondern dem semen mulieris zugeschrieben wird. Dies ist ein Hinweis darauf, daß hier von Christus, dem aus der Jungfrau Geborenen, die Rede sei.

[5] Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus (Gal 3, 16).

die Schlange, der Satan, hingestellt wird. Dieser tiefere Sinn der Weissagung wurde jedoch nur nach und nach enthüllt und erst durch die Erfüllung in Christo vollständig eröffnet. Denn Christus hat bei seinem Kampf mit dem Satan durch den Kreuzestod den Biß in die Ferse erhalten, aber eben durch diesen Tod und durch die Auferstehung den bösen Feind siegreich überwunden.

β) Urteil über Eva. — Ihre ungeordnete sinnliche Lust wird durch Schmerzen vergolten; ihren Stolz, in dem sie nach Gottesgleichheit verlangt sowie den Willen des Mannes sündhaft beeinflußt hatte, muß sie durch Unterwerfung unter ihn büßen.

γ) Urteil über Adam. — Ihm wird die Erde verflucht. Nach dem ursprünglichen Plan Gottes war sie dem Menschen unterworfen; mit Leichtigkeit konnte er ihr die Früchte zur Stillung seiner Bedürfnisse abgewinnen. Jetzt tritt sie in eine feindselige Stellung zu ihm, so daß er seinen nötigen Lebensunterhalt mit Schweiß und Mühe ihr gleichsam abtrotzen muß. An diesem Fluch über die Erde nimmt die ganze unvernünftige Schöpfung teil. Sie wird jedoch bei der endgültigen Versetzung der Kinder Gottes in die Herrlichkeit von diesem Stand der Erniedrigung befreit werden (vg Röm 8, 21. 22).

Dem Kampf mit dem verfluchten Erdreich wird erst die noch schwerere Strafe des Todes ein Ende machen. Im Anschluß an die Verkündigung dieser letzten Strafe nennt Adam sein Weib chavvà, Heva, was die Septuaginta sonst mit *Εὔα,* an dieser Stelle aber treffend mit *Ζωή,* Symmachus mit *Ζωογόνος* wiedergibt. Adam begründet den Namen mit den Worten: „Weil sie ist die Mutter aller Lebendigen." Er drückt dadurch sein gläubiges Vertrauen auf die Verheißung Gottes aus, in der der Grund liegt, daß das Menschengeschlecht trotz der angekündigten Todesstrafe durch die Vermehrung fortdauern wird, um einst des bereits verheißenen Sieges teilhaftig zu werden.

Die Stammeltern wurden sodann aus dem Paradies, dessen sie sich unwürdig gezeigt hatten, hinausgetrieben; „gegen Osten desselben lagerte der Herr Cherubim und die Flamme des sich drehenden Schwertes", um eine etwa versuchte Rückkehr zu vereiteln. Die Cherubim sind Engel, die sonst als die nächste Umgebung Gottes genannt werden, die Zeu-

gen seiner Majestät, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Wer unter der Flamme des Schwertes eine Feuereruption aus dem Erdinnern (einen Vulkanausbruch) versteht, kann sich insofern auf den hl Thomas berufen, als dieser ebenfalls an ein Werk der Natur, nämlich an eine unerträgliche, durch die Sonne erzeugte Hitze, denkt, „salvis spiritualis sensus mysteriis", wonach dieses Feuer ein Symbol der strafenden Gerechtigkeit Gottes ist.

Entfaltung der Prophezie. — Die 3, 15 enthaltene Weissagung wird Protoevangelium, die erste frohe Botschaft genannt. Die Sünde im Paradies bildet den ersten Wendepunkt in der Weltgeschichte; denn durch sie ist die Menschheit von Gott, dem letzten Ziel, abgekehrt worden. Das Protoevangelium ist bereits der zweite Wendepunkt, bei dem sie wieder zu Gott zurückgelenkt wird. Hier nimmt das zweite Heilswerk Gottes, die Erlösung, seinen Anfang. Vorerst wird es nur verkündet, und zwar in den allgemeinsten Umrissen. Die Erlösung wird bezeichnet als vollständiger Sieg über den Satan; als Sieger wird die Nachkommenschaft des Weibes genannt. Im Lauf der Zeit wird die messianische Prophezie immer bestimmter und inhaltsreicher und es tritt immer mehr zutage, daß ein einzelner Nachkomme das Erlösungswerk vollbringen wird. Mit Sem wird sie auf ein Völkergebiet, mit Abraham und Jakob auf ein Volk, mit Juda auf einen einzelnen Stamm, mit David auf eine Familie beschränkt, bis endlich die seligste Jungfrau Maria in ihrer Person die Versicherung erhält, daß sie den Messias empfangen und gebären werde (Luk 1, 31—33). Auch in Hinsicht der Umstände, zB Zeit des Auftretens, Amt, Vollzug des Erlösungswerkes usw, wird das Bild des Messias immer genauer gezeichnet, so daß die messianische Weissagung einen Entwicklungsgang vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Unklaren zum Klaren durchmacht, wie es dem Plan Gottes von der allmählichen Vorbereitung des Erlösungswerkes entsprochen hat.

Die römische Bibelkommission über den historischen Charakter der drei ersten Genesiskapitel

Die Bibelkommission hat in ihrer Entscheidung vom 30. Juni 1909 (1—6) zu der den historischen Charakter derselben leugnenden Auslegung Stellung genommen.

1) Sie erklärt zunächst, daß die verschiedenen Systeme, die zu dem Zweck ersonnen wurden und unter dem Schein der Wissenschaftlichkeit verteidigt werden, um diesen Kapiteln den literarisch-historischen Charakter abzusprechen, nicht auf solidem Fundament ruhen, sich nicht auf hinreichende Gründe stützen.

2) Sie erklärt sodann, wie diese Kapitel nicht aufgefaßt werden dürfen. Es werden dabei drei solcher Erklärungsversuche namhaft gemacht und zurückgewiesen. Gemeinsam ist ihnen negativ, daß sie im Widerspruch mit der ganzen schriftstellerischen Anlage der Kapitel, mit ihrem Zusammenhang untereinander und mit der übrigen Genesis, im Widerspruch mit vielen Zeugnissen der hl Schrift selber, der

fast einhelligen Auffassung der Väter und dem traditionellen Sinn, wie ihn die Kirche vom israelitischen Volk selbst geerbt und immer festgehalten hat, daß sie unbekümmert um diese Tatsachen die drei ersten Kapitel nicht als geschichtliche Darstellung, als Erzählung geschehener Ereignisse, also nicht als Darstellung, die der objektiven geschichtlichen Wahrheit entspricht, zu nehmen seien. In der positiven Erklärung gehen die drei Erklärungsversuche auseinander.

α) Die einen sagen, die biblische Darstellung sei nur den alten kosmogonischen Mythen entnommen, wobei jedoch alle polytheistischen Momente ausgeschaltet und somit diese kosmogonischen Mythen der Lehre des Monotheismus angepaßt wurden. — *β)* Andere wieder sagen, diese drei Kapitel enthalten nur Allegorien und Symbole ohne die Grundlage objektiver, geschichtlicher Wahrheit zu dem Zwecke, in geschichtlicher Form religiöse und philosophische Wahrheiten zu lehren. — *γ)* Wieder andere lehren, diese drei Kapitel enthalten nur Sagen oder Legenden, in denen teils geschichtliche Wahrheit, teils Dichtung frei miteinander vermischt seien, um dadurch dem religiösen Unterricht und der Erbauung zu dienen.

Alle diese drei Erklärungsarten werden, weil sie in der Leugnung des historischen Sinnes der Kapitel übereinstimmen, als falsch abgelehnt.

3) Steht so der historische Charakter dieser Kapitel im allgemeinen fest, so erklärt die Bibelkommission weiter, daß der literarisch-historische Charakter besonders hinsichtlich jener darin berichteten Tatsachen nicht in Zweifel gezogen werden dürfe, die die Fundamente der christlichen Religion berühren. Hieher gehören insbesonders: Die zeitliche Erschaffung des Weltalls; die besondere Erschaffung des Menschen, dh ein eigener Eingriff der göttlichen Allmacht, um den Menschen auch dem Leibe nach hervorzubringen; die Bildung des ersten Weibes aus dem ersten Mann; die Einheit des Menschengeschlechts; das ursprüngliche Glück des ersten Menschenpaares im Zustande der Gerechtigkeit, Unversehrtheit und Unsterblichkeit; das von Gott den ersten Menschen zur Erprobung des Gehorsams gegebene Gebot; dessen Übertretung infolge der Verführung durch den in Gestalt einer Schlange aufgetretenen bösen Feind; der dadurch bewirkte Verlust des ursprünglichen Zustandes der Unschuld und die Verheißung des Erlösers.

4) Hinsichtlich jener Stellen aber, welche die hl Väter und Lehrer in verschiedener Weise ausgelegt haben, ohne etwas Bestimmtes hierüber zu lehren, ist es erlaubt, für jene Auslegung einzutreten, die einem bei kluger Abwägung der Gründe die beste scheint, unter der Anerkennung des Lehrurteiles der Kirche und unter Wahrung der Analogie des Glaubens.

5) Auch ist es nicht notwendig, alle in diesen Kapiteln vorkommenden Worte und Redensarten immer im eigentlichen Sinne zu nehmen. Man darf vom Literalsinn abgehen, wenn solche Ausdrücke offenkundig im uneigentlichen übertragenen Sinn gebraucht oder anthropomorphisch genommen sind.

6) Endlich wird erklärt, daß es erlaubt sei, unter vorheriger Festhaltung des literal-historischen Sinnes dem Beispiel der hl Väter gemäß diese Kapitel auch allegorisch und prophetisch auszulegen.

§ 12
Von Adam bis Noe[1]
(Gn 4—6)

Kain und Abel. — Die Bibel enthält nicht eine Geschichte des ersten Menschenpaares, sondern erzählt aus ihrem Leben nur jene Ereignisse, die für die Entwicklung der Erlösungsgeschichte von Bedeutung sind. Wo sie Abschied nimmt von Adam und Eva, befolgt sie den gleichen Grundsatz; sie will nichts weniger als Weltgeschichte sein. Sie berichtet die Geburt des erstgeborenen Sohnes Kain und eines andern Sohnes Abel. Aus deren Leben teilt sie nur ein Ereignis mit, das jedoch erkennen läßt, daß diese zwei Söhne zwei ganz verschiedenen Geistesrichtungen angehörten[2]. Beide bringen Opfer dar, Kain der Ackersmann von den Früchten des Feldes, Abel der Hirte von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fette. „Und es sah der Herr auf Abel und seine Gabe, auf Kain aber und dessen Gabe sah er nicht. Da entbrannte Kain gar sehr und es fiel sein Angesicht ein" (4, 3—5).

Es ist wahrscheinlich, daß ein vom Himmel gesandtes Feuer die Opfergabe Abels verzehrte, um Gottes Wohlgefallen an seinem Opfer auszudrücken. Der hl Paulus führt den Wert des Opfers Abels auf seinen Glauben zurück und preist diesen gerade dort, wo er aus einer Wolke von Zeugen erhärtet, daß die ganze Messias-Hoffnung auf dem Glauben beruhe und nicht auf den Rechten der Natur oder auf eigener Kraft (Hebr 11, 4). Daraus glauben einige Erklärer schließen zu sollen, Gott habe durch sein Verhalten gegen die beiden Opfer gezeigt, daß er die Auszeichnung, Stammvater des verheißenen Retters der Menschheit zu sein, dem auf seine Erstgeburt pochenden Kain versagt und dem jüngeren,

---

[1] Nach Hummelauer, Von Adam bis Noe StML X 180 ff, 322 ff.

[2] Schon in diesen Brüdern fing die Scheidung des Menschengeschlechtes in zwei große Lager an oder, wie der hl Augustin tiefsinnig ausführt, in zwei Städte, von denen er schreibt: Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemtum sei (De civitate Dei XIV 29). — Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad Dei civitatem ... Prior est natus civis huius saeculi; posterior autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei (XV 1 n 2).

gottergebenen Abel zugedacht habe. Hat nun auch diesen der darob von Haß und Neid erfüllte Kain aus dem Weg geräumt und ist so Abel dieses Vorzuges verlustig geworden, so wurde er gerade durch seinen Tod das erste Vorbild des Erlösers; die Verheißung ging aber auf den Bruder Seth über, der an seiner Stelle den betrübten Eltern von Gott gegeben wurde. Kain, der anfangs sein Verbrechen leugnete, wurde desselben von Gott selbst überwiesen und aus Eden in das östlich gelegene Land Nod verbannt, wo das für ihn doppelt verfluchte Erdreich durch harte Arbeit nur kümmerliche Nahrung sich abtrotzen ließ.

Auf Seth ging mit der Verheißung auch der Geist der Frömmigkeit seines Bruders über, so daß die zwei entgegengesetzten Richtungen wieder repräsentiert waren. Die Heilige Schrift verfolgt nur die Geschlechtslinie dieser zwei Söhne, ohne um die andern sich zu kümmern. Sie will einerseits die Verheißungslinie weiterführen, ferner die Vererbung und Entfaltung der doppelten Geistesrichtung bis dorthin verfolgen, wo aus der Vermischung dieser zwei Geschlechter die Bosheit allgemein zu werden anfing und dadurch die Veranlassung zur Sintflut gab.

Der Stammbaum Kains wird mit einfacher Nennung der Stammhalter nur bis ins sechste Glied fortgeführt (vorausgesetzt, daß keines übergangen wurde) und auch hier sehr kurz abgetan. Umsomehr fallen einzelne Bemerkungen auf, denen gewiß eine große Bedeutung beizumessen ist. Sie weisen auf ebensoviele Stadien in der Ausbildung der durch Kain begründeten Geistesrichtung dieses Geschlechtes hin. Dieser selbst baute bereits eine Stadt, er gründete eine feste Ansiedlung, nach seinem Sohne Henoch benannt. Mit Recht „erkennen wir darin, daß das Geschlecht der Kainiten so frühzeitig darauf bedacht war, durch Erbauung einer Stadt von seiner irdischen Heimat dauernd Besitz zu ergreifen, eine Betätigung seines bleibend auf Irdisches gerichteten Strebens". In Lamech erscheint dieser Geist der Gottentfremdung bereits ausgebildet durch das Auftreten der Wollust, verbunden mit Grausamkeit und unbändigem Stolz. Er bricht die bisher heilig gehaltene Monogamie und nimmt sich zwei Frauen, Ada und Sella. In gleichem Schritt mit der Gottentfremdung entwickelt sich auch die rein irdische Kultur. Lamechs Söhne weisen hierin einen

bedeutenden Fortschritt auf. Jubal ist der Erfinder der Musik, die durch ihren Reiz die Lust verfeinern hilft; Tubalkain ist der erste Schmied, der das Werkzeug des Angriffes auf fremdes Gut und Leben herstellt, Jabel, der Vater der Zeltbewohner und Sklaven, der Besitzer einer durch Schwertgewalt ihrer Rechte beraubten Helotenbevölkerung. Auch die Dichtkunst tritt in den Dienst der Sünde, indem Lamech durch sein kurzes Lied dem trotzigen Vertrauen auf die Kraft des von seinem Sohn Tubalkain ihm geschmiedeten Schwertes einen geradezu frevelhaften Ausdruck verleiht. Gott habe dem, der sich an Kain vergreift, siebenfache Strafe angedroht; wer sich aber an Lamech vergreift, soll durch dessen Schwert 77mal die Rache verspüren.

Hier bricht der Stammbaum der Kainiten ab, wohl deshalb, weil bereits Lamech und seine Söhne auch die Stammlinie Seths in das sittliche Verderben verstrickt haben; um dies erklärlich zu machen, war also eine weitere Verfolgung der kainitischen Linie nicht mehr nötig. Nicht unwahrscheinlich hat Lamech durch die Kraft seines Schwertes die Herrschaft über die Sethiten ausgedehnt. Dazu kam der Reiz einer sinnbestrickenden Kunst; aus Furcht und Schrekken ward bald irdische Liebe und aus Liebe wuchsen die ehelichen Verbindungen der beiden Linien hervor.

Der Stammbaum der Sethiten (4, 25—5, 31) wird ganz anders behandelt. Der Bericht begnügt sich nicht damit, die Namen der Stammhalter anzuführen, sondern teilt uns auch das Alter mit, in dem sie den des Verheißungssegens teilhaftigen Sohn erhalten haben, und dazu noch die Gesamtzahl der Jahre ihres Lebens. Analog den Bemerkungen im Stammbaum der Kainiten deuten hier einzelne Notizen auf die Frömmigkeit des Geschlechtes hin. Von Enos, dem Sohn Seths, berichtet die Vulgata: Iste coepit invocare nomen Domini (4, 26), was oft auf die Einführung der öffentlichen Gottesverehrung gedeutet wird. Wahrscheinlicher ist jedoch nach dem Urtext zu übersetzen: Damals begann man mit dem Namen Gottes[3] zu benennen, dh damals fing man an, den Nachkommen Seths den Beinamen Gottes zu geben und sie Kinder Gottes (b^{e}ne ha'^{e}lohim) zu nennen, entgegen den Nachkommen Kains, die sich selbst Kinder des

[3] Vom Gebrauch des Namens „Jahve" wird später die Rede sein.

Menschen, b^{e}ne ha' adam, nannten. Bei dieser Annahme erklärt es sich leicht, warum gerade bei Einführung der Stammlinie Seths Gott gleichsam als Urheber derselben ostentativ an die Spitze gestellt wird. Gott hat nach seinem Bild den Menschen gemacht, Mann und Weib hat er sie gemacht, sie gesegnet und sie Adam (Mensch) genannt. Adam (hinwieder) zeugte nach seinem Bild und Gleichnis den Seth (5, 1—3). Die Sethiten stammen von Gott ab, sie sind ein Gottesvolk, weil sie mit der von Gott geschaffenen menschlichen Natur auch den göttlichen Geist geerbt haben. Darum benannte man sie nach dem Namen Gottes (4, 26), sie wurden Kinder Gottes genannt. So erscheint es auch minder auffallend, daß 6, 2 die Sethiten, denn von diesen ist dort die Rede, ohne weitere Erklärung als Kinder Elohims erwähnt werden.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Bericht dem Henoch (5, 18—24), der auch in späteren Büchern der Heiligen Schrift verherrlicht wird. Er tat sich durch Frömmigkeit und Eifer für das göttliche Gesetz hervor und ward darum auch eines vertraulichen Umganges mit Gott gewürdigt. Während von allen anderen Patriarchen ausdrücklich berichtet wird, sie seien gestorben, heißt es von Henoch: „Er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn hinweggenommen." Gott ließ ihn den Tod nicht sehen, um ihm sein Wohlgefallen, das er ihm schon während des Lebens bewiesen, in einziger Weise kundzugeben (Hebr 11, 5). Der Apostel Judas schreibt in seinem Brief (14, 15), daß Henoch als Prophet Gottes aufgetreten sei und dessen Ankunft zum Gericht über die sündige Menschheit verkündet habe.

Er hat sich also mit Macht dem Verderben entgegengestellt, das offenbar gerade in seinen Tagen auch im Geschlechte Seths immer mehr und immer reißender um sich griff. Wahrscheinlich mußte er es ansehen, daß sein eigener Sohn Mathusala nicht bloß davon erfaßt, sondern sogar eine mächtige Stütze desselben wurde; gab dieser doch seinem die Verheißung erbenden Sohn den Namen des verruchten Lamech. Vielleicht reichte gerade er der Tochter des Kainiten Lamech, Noema, die Hand, in welchem Fall er seinen Sohn passend nach seinem Schwiegervater benannt hätte. Darnach ist es auch nicht mehr auffallend, daß der hl Petrus (II 2, 5) Noe mit Übergehung des Mathusala und des Lamech als ach-

ten Herold der Gerechtigkeit bezeichnet. Mathusala hat nach der Rechnung des hebräischen und des Vulgatatextes die Flut noch erlebt, ist aber während derselben, wohl durch diese zugrunde gegangen. Henoch aber wurde zum Lohn seiner Treue von Gott hinweggenommen, damit er nicht mehr Zeuge des in seinem Haus grassierenden Verderbens sei, dem er sich so energisch, aber erfolglos entgegengestellt hatte. Er wurde entrückt und aufbewahrt, um den Völkern Buße zu bringen (Ekkli 44, 16). Nach allgemeinem Dafürhalten der christlichen Lehrer werden Henoch und Elias am Ende der Tage wiederkommen, um Buße zu predigen. Nachdem sie, Henoch vor den Heiden, Elias vor den Juden, für Christus gegen den Antichrist Zeugnis gegeben, werden sie durch diesen den Martertod erleiden (vg Apok 11, 3—8)[4].

Als Lamech im 182. Jahr einen Sohn zeugte, gab er seiner Hoffnung auf bessere Zustände durch den Namen Noe Ausdruck; „denn dieser wird uns Trost bringen in unserem Tun und in unserer Hände Mühsal im gottverfluchten Land" (5, 28. 29).

§ 13

Die Sintflut

(Gn 6, 1—9, 17)

A) Ursache und Verlauf der Sintflut

Die Mischehen zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen (zwischen den Stammlinien der Sethiten und Kainiten) waren die Ursache, daß auch die Linie Seths vom Sittenverderbnis ergriffen und dasselbe allgemein wurde. Insbesondere grassierten die Unmäßigkeit und die Sünde des Fleisches. Darum beschloß Gott, die sündige Menschheit durch ein außerordentliches Strafgericht, nämlich durch eine großartige Wasserflut, zu vertilgen und nur den gerechten Noe und seine Familie zu retten. Noe erhielt den Befehl, das Rettungswerk durch den Bau einer Arche vorzubereiten. Diese Arbeit war zugleich eine Strafpredigt an das Volk, deren Eindringlichkeit Noe durch Bußreden noch verstärkte. Er wurde aber hiefür verlacht und so strich die von Gott gewährte Gnadenfrist von 120 Jahren unbenützt vorüber. Als das letzte Jahr dem Ende nahte, ging Noes Familie

[4] Cf Hetzenauer, lc 124.

auf Gottes Geheiß in die Arche und nahm von den Tieren entsprechende Paare mit. Am 17. Tag des zweiten Monats brach die Flut los. Die Schleusen des Himmels öffneten sich (gewaltige Wolkenbrüche) und die Wasser der Tiefen brachen hervor; gewiß haben auch Wirbelstürme sowie Hebungen und Senkungen des Bodens zur Überflutung beigetragen. Der Regen hielt 40 Tage und Nächte an. Das steigende Wasser hob die Arche in die Höhe. Die Gewässer der Flut stiegen immer mehr und bedeckten endlich sogar die Spitzen der höchsten Berge. Alles, was auf Erden lebte, die Menschen, die Landtiere und die Vögel, ging durch die Flut zugrunde; nur Noe blieb übrig und was mit ihm in der Arche war. 150 Tage lang hielt die Flut an; dann begannen die Wasser zu sinken und blieb die Arche auf dem Gebirge Ararat sitzen, am 27. (17. hebr. Text) des siebenten Monats. Die Wasser sanken immer tiefer bis zum zehnten Monat. Am ersten Tag desselben traten die Bergspitzen aus dem Wasser hervor. Nach 40 Tagen machte Noe die Probe, ob die Erde getrocknet sei. Er entließ einen Raben, der hin- und herflog, und dann eine Taube und nach sieben Tagen wieder eine, die einen frischen Ölzweig mitbrachte, für Noe ein Beweis, daß die Wasser von der Erde gewichen seien. Nach sieben Tagen ließ er wieder eine Taube fliegen, die nicht mehr zurückkehrte. Am ersten Tag des zweiten Jahres war das Wasser gewichen und am 27. des folgenden Monats war die Erde trocken und verließ Noe auf Gottes Geheiß die Arche.

Er brachte ein Opfer dar, das Gott mit Wohlgefallen aufnahm. Der Annahme des Opfers fügte der Herr das Versprechen bei, daß er die Erde nicht mehr durch eine Flut verwüsten werde. Er bestätigte dieses Versprechen durch ein Bündnis mit Noe, seinen Nachkommen und der ganzen Natur und bestimmte den Regenbogen als Unterpfand seiner Treue gegen den Menschen. Der Schwäche der menschlichen Natur Rechnung tragend, überwies der Herr auch die Tiere dem Menschen als Nahrungsmittel, verbot aber den Genuß des Blutes und schärfte auch das Verbot des Menschenmordes durch die Sanktion der Todesstrafe ein.

B) Die Ausdehnung der Sintflut

Fraas, Vor der Sintflut! Eine Geschichte der Urwelt 1866, 385 ff, 394 ff, 419 ff; Reusch, Bibel und Natur 270 ff, 293 ff; Scholz, Die Keilinschriften und die Genesis 1877, 71 ff; Güttler, Naturforschung

und Bibel 266 ff; Hummelauer, StML XIV 481 ff; XV 171 ff, 265 ff, 453 ff; XVI 31 ff, 161 ff, 395 ff; Schäfer, Das Diluvium in der Bibel 1883; Breitung, Zur Orientierung in der Sintflutfrage ZKTh 1887, 631 ff; Duilhé de Saint-Projet (Braig), Apologie 626 ff; Schanz, Apologie I 757 ff; Die Universalität der Sintflut TQS 1895, 1 ff; Gander, Die Sündflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte 1896; Andree, Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet 1891; de Girard, Le déluge 1892; Schoepfer, Bibel und Wissenschaft 201 ff; Hetzenauer, 172 sqq. Eine sehr übersichtliche und eingehende Darlegung der Sintflutkontroverse findet sich bei Hummelauer, Commentarius in Genesin 223—256, wo die weitere Literatur zitiert ist.

Der biblische Sintflutbericht verwendet bei Beschreibung des göttlichen Strafgerichtes eine Reihe von Ausdrücken und Redewendungen, welche die Flut als eine allgemeine darstellen. Wo sie zuerst angedroht wird, heißt es: „Ich will den Menschen vertilgen, den ich erschaffen, vom Angesicht der Erde, vom Menschen bis zum Vieh und bis zum Kriechenden und bis zum Vogel des Himmels; denn es reut mich, sie erschaffen zu haben“ (6, 7. 8). Die Wasserflut soll alles töten, „worin ein Lebenshauch ist unter dem Himmel; alles auf Erden soll vertilgt werden“; nur Noe und seine nächsten Angehörigen sollen gerettet werden und darum in die Arche gehen und mit ihm Paare von allen Tieren, „von allem Lebenden, von allem Fleisch, damit sie am Leben bleiben“ (6, 17—21; vg 7, 3. 4).

Ganz analog ist der Bericht über den Verlauf und die Ausdehnung des Strafgerichtes (7, 19—23).

Diese Ausdrücke und deren Häufung machen klar, daß die Heilige Schrift eine Allgemeinheit der Sintflut behauptet und in das durch sie bewirkte allgemeine Verderben die Menschen, die Land- und die Lufttiere, die Bewohner der Arche ausgenommen, miteinbeziehen will. Trotzdem gehen die Exegeten in Beantwortung der Frage, wie weit sich die Flut nach dem biblischen Bericht erstreckt habe, auseinander.

a) In der christlichen Kirche wurde über anderthalb Jahrtausend, verschwindende Ausnahmen abgerechnet, der biblische Bericht mit voller Übereinstimmung dahin erklärt, daß die Sintflut die ganze Erde bis über die höchsten Berge bedeckt habe und daß durch sie alle Menschen, Land- und Lufttiere außer der Arche zugrunde gegangen seien. Zu dieser Auffassung wurde man einzig durch den Buchstaben des Berichtes veranlaßt; eine Unter-

suchung der Frage vom profanwissenschaftlichen Standpunkt aus unterblieb, weil der damalige Stand der Naturwissenschaft zu wenig Anlaß bot. Erst aus dem 18. Jahrhundert datiert der Versuch, diese Auffassung auch durch die Ergebnisse der Geologie zu begründen. Beim Fortschritt der Wissenschaft wurde aber dieser Versuch seitens der Fachgelehrten bald aufgegeben; im Gegenteil häuften sich die Schwierigkeiten gegen die altherkömmliche Auslegung auf den verschiedenen Wissensgebieten derart, daß dieselbe auch von den Exegeten immer mehr verlassen wurde und heute nur mehr ganz vereinzelt festgehalten wird.

Eine Zeitlang glaubten namhafte gläubige Schriftsteller, in der Natur eine Bestätigung des biblischen Berichtes und der damals gang und gäben Auslegung gefunden zu haben. Auf den höchsten Gebirgen kommen Muscheln und Meersand vor, finden sich Höhlen, in denen Menschenknochen mit Überresten ausgestorbener Tiergattungen zusammen angeschwemmt sind, an vielen Orten treten erratische Blöcke auf, die von ihrem Muttergestein losgelöst und weithin auf fremden Boden übertragen worden sind. Diese und noch andere Erscheinungen, wie die Entblößungstäler (zwischen Gebirgen desselben Gesteins), wurden sämtlich der Wirksamkeit des Wassers zugeschrieben; daraus wurde auf eine großartige allgemeine Überschwemmung der Erdoberfläche geschlossen, diese mit der noachischen Flut identisch genommen und so ein, wie man sagte, unumstößlicher Beweis für dieselbe und deren Allgemeinheit konstruiert.

Allein beim Fortschritt der Naturwissenschaft wurde diese Auffassung von den Fachgelehrten aufgegeben. Aus den hieher gehörigen Tatsachen, insoweit sie überhaupt auf der Tätigkeit des Wassers beruhen, ergibt sich nämlich nur, daß das Wasser in dem gleichen Umkreis, als diese Erscheinungen auftreten, bei der Erdbildung mittätig war. Daß aber dieses Auftreten des Wassers identisch sei mit der Sintflut der Bibel, kann daraus nicht geschlossen werden. Im Gegenteil weisen manche der erwähnten Erscheinungen auf Ursachen hin, die mit der Sintflut, wie sie von der Bibel berichtet wird, sich durchaus nicht decken können. Für die Erklärung der sogenannten diluvialen Gebilde ist nicht nur eine einjährige Flut, es ist das Wasser allein überhaupt unzureichend; durch Jahrtausende haben mit dem Wasser sich noch andere Naturkräfte, insbesondere das Eis durch Übergletscherung ausgedehnter Gebiete, dabei betätigt. Es ist immerhin möglich, ja sehr wahrscheinlich, daß die biblische Sintflut mit den Überschwemmungen des geologischen Diluviums im Zusammenhang steht, vielleicht eine einzelne Episode desselben bildet.

b) Unter dem sich stets mehrenden Druck der Schwierigkeiten, die der traditionellen Auffassung entgegenstehen, wurde seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Ansicht aufgestellt, die heute unter den Exegeten sozusagen allgemein ist:

Die Sintflut hat sich nicht über die ganze Erde erstreckt, sie war geographisch beschränkt; sie hat sich aber mindestens über alle jene Gebiete ausgedehnt, die von Menschen bewohnt waren, so daß das ganze Menschengeschlecht mit Ausnahme der Familie Noes durch sie zugrunde gegangen ist. Die Neuerung ist im ersten Teil der Behauptung enthalten. Die Gründe dafür wurden der Naturwissenschaft entlehnt; zugleich suchte man dem Text durch eine entsprechende Auslegung gerecht zu werden.

Die wissenschaftlichen Einwürfe gegen die geographische Universalität der Sintflut werden vorzüglich aus den Gebieten der Zoologie und der Physik genommen. Die unzähligen noch jetzt lebenden und die seit der Sintflut ausgestorbenen Arten der Tiere konnten in der Arche weder Nahrung noch Raum finden; die Bevölkerung der verschiedenen Kontinente über die Meere hinüber, die Scheidung von Süß- und Meerwasser lassen sich nicht erklären, und die für eine solche Flut postulierte Wassermenge ist gar nicht vorhanden. Auch widerspricht ein so lange andauernder gleichzeitiger Regen den physikalischen Gesetzen von der Abkühlung und dem Luftdruck. — Gegen diese und andere Einwendungen könnte man nur auf „eine unabsehbare Menge der erstaunlichsten Wunder" sich berufen, der Bericht selbst weist in keiner Weise auf solche hin, er erwähnt, daß natürliche Ursachen, nämlich heftiger Regen und das Hervorbrechen unterirdischer Gewässer, die Überflutung bewirkt haben.

Wenn er aber daneben recht allgemein lautende Ausdrücke gebraucht, so sind diese aus dem biblischen Sprachgebrauch heraus zu erklären. — Die hyperbolische Redeweise der Orientalen findet sich auch sonst gerade in analogen Fällen in der hl Schrift angewendet. So „fängt Gott an, Furcht und Schrecken zu verbreiten vor Israel unter allen Völkern, die unter dem ganzen Himmel sind" (Dt 2, 25); „die Hungersnot zur Zeit Josefs herrschte auf der ganzen Erde, und die ganze Erde kam nach Ägypten, Getreide zu kaufen" (Gn 41, 54. 57); beim ersten christlichen Pfingstfest waren Menschen zugegen „von allen Nationen, die unter dem Himmel sind" (Apg 2, 5).

Noch mehr fällt der Charakter der biblischen Erzählung ins Gewicht. Sie erweist sich in ihrer ersten Quelle nicht als göttliche Offenbarung einer unbekannten Tatsache, sondern als Resultat eigener Beobachtung. Was der ursprüngliche Berichterstatter miterlebt und dabei erfahren hat, wird hier berichtet. Darauf weist die ganz detaillierte, wiederholt sogar auf eigene Beobachtung sich berufende Darstellung hin (vg 8, 3—11). Dementsprechend ist der „ganze Himmel" und die „ganze Erde" der Horizont des Berichterstatters, und die hohen oder höchsten Berge sind die innerhalb desselben sichtbaren Gebirge. — Zudem haben wir im Sintflutsbericht selbst eine Stelle, wo der dort gebrauchte Ausdruck „die ganze Erde" schon nach dem Kontext nicht das ganze Erdenrund, ja nicht einmal das ganze vom Auktor gekannte Gebiet bedeuten kann. Vierzig Tage,

nachdem bereits die Berggipfel sichtbar wurden, entließ Noe einen Raben, der nicht mehr zurückkehrte, und sieben Tage später eine Taube. Daß sie das Trockene nicht erreichte und darum in die Arche zurückkehrte, wird mit den Worten begründet: „Denn Wasser war auf der ganzen Erde“ (8, 5—9).

Es kann also aus dem Wortlaut des biblischen Berichtes nicht auf die geographische Allgemeinheit der Flut geschlossen werden.

c) Seit fünf Dezennien wurde von katholischen Exegeten mehrfach die These aufgestellt: Die Sintflut war nicht bloß geographisch, sondern auch anthropologisch beschränkt, dh sie hat sich nicht so weit erstreckt, als das Menschengeschlecht damals verbreitet war. Nach dieser Ansicht sind also die Glieder der noachischen Familie nicht die einzigen Menschen, welche diese Katastrophe überdauert haben, und stammt nicht das ganze gegenwärtig lebende Menschengeschlecht von Noe als seinem zweiten Stammvater ab.

Diese Annahme macht den Ausgleich der Bibel mit mancherlei Ergebnissen der profanen Wissenschaft viel leichter und ist darum auch mehr geeignet, den biblischen Bericht gegen die Angriffe der Gegner zu verteidigen. Sie rief aber heftigen Widerspruch und dadurch unter den katholischen Theologen eine rege Kontroverse hervor, indem es auch an Verteidigern nicht fehlte. Von den Gegnern wurde sie teils als exegetisch, teils sogar als dogmatisch unhaltbar bezeichnet, ja, einzelne verstiegen sich bis zur Behauptung, die ethnographische Universalität der Sintflut sei fide divina et catholica festzuhalten. Die Kontroverse hat aber für das praktische Verhalten wenigstens soviel dargetan, daß eine Pflicht, die Sintflut als ethnographisch universell anzunehmen, dermalen nicht besteht und daß man darum dieser dritten Ansicht beitreten darf. Einerseits hat sich nämlich in der Kontroverse eine nicht geringe Zahl hervorragender Theologen und Exegeten entweder für die Beschränktheit der Sintflut selbst oder doch für die Freiheit, diese anzunehmen, offen ausgesprochen; andererseits läßt gerade die Stellungnahme dieser Gelehrten hinreichend erkennen, daß die exegetischen und dogmatischen Gründe für die Universalität, wie sie bis heute vorliegen, nicht entscheidend und beweiskräftig genug sind, um jeden vernünftigen Zweifel auszuschließen.

Die Kontroverse bewegt sich auf theologischem und profanwissenschaftlichem Gebiet. — Die exegetische Erörterung geht vom Wortlaut des Sintflutberichtes aus. Gibt man zu, daß darin die geographische Universalität der Flut nicht ausgesprochen sei, so kann man auch die anthropologische Universalität nicht mehr daraus folgern. Denn die Ausdrücke lauten in einem und demselben Kontext gleich allgemein von den Menschen und Tieren, sowohl wo die Flut angedroht, als auch wo deren zerstörende Wirksamkeit berichtet wird. Auch dort, wo die Absicht Gottes kundgegeben wird: „Ich will den Menschen vertilgen, den ich erschaffen habe, vom Antlitz der Erde", werden sogleich darauf die Tiere mit ganz allgemeinen Ausdrücken miteinbezogen und nicht bloß vom Menschen, sondern auch von den Tieren heißt es, daß es Gott reute, sie gemacht zu haben (6, 6 ff). — Darum wird die Allgemeinheit der Flut mehr aus ihrem moralischen Zweck gefolgert. Die Flut war das Strafgericht für das Sittenverderben der Menschheit und hat sich also so weit wie dieses erstreckt; nun war aber die ganze Menschheit von diesem Sittenverderben ergriffen. — Auf diesen Beweis wird mit Recht erwidert, daß die Ausdehnung der Verderbtheit nur aus dem biblischen Bericht zu erschließen ist und daß darum hier die Frage wiederkehrt, wie die allgemein lautenden Ausdrücke zu verstehen seien. Glaubt man hinsichtlich der geographischen Ausdehnung der Sintflut annehmen zu sollen, daß der Verfasser die Erde ins Auge faßt, insoweit sie ihm bekannt war, so kann man dies auch dort tun, wo von der Ausdehnung des Sittenverderbnisses die Rede geht.

Manche Verfechter der Universalität der Sintflut geben zu, daß aus der Genesis die Frage nicht entschieden werde; sie legen darum mehr Gewicht auf jene Stellen, die in späteren Büchern von der Sintflut handeln und deren Allgemeinheit behaupten (vg Ekkli 44, 18 f; Hebr 11, 7; I Petr 3, 20; II Petr 2, 5). Hier ist es nun Aufgabe des Exegeten, zu untersuchen, ob diese Stellen wohl eine unsere Frage entscheidende Auslegung enthalten oder ob sie nur in mehr oder weniger freier Anlehnung an den Wortlaut des Sintflutberichtes die dort behauptete Allgemeinheit wiederholen, ohne eine genaue Auslegung bieten zu wollen. Im letzteren Fall wären sie für unseren Gegenstand nach dem Bericht der Genesis und nicht umgekehrt dieser nach ihnen zu erklären. Selbst die Worte II Petr 2, 5: „Gott hat die ursprüngliche Welt nicht geschont, sondern Noe ... bewahrt, über die Welt der Gottlosen aber die Sintflut hereinbrechen lassen", sind nicht deutlicher als der Originalbericht der Genesis selbst.

Sollten aber wirklich die rein exegetischen Gründe nicht ausschlaggebend sein, so glaubt man, daß die Frage auf dem streng dogmatischen Gebiet, und zwar zugunsten der Universalität, entschieden werde; nicht als ob die Universalität der Sintflut an sich ein Glaubenssatz wäre, wohl aber, weil sie mit einem solchen in notwendigem Zusammenhang stehe. Das angerufene Dogma ist der Satz: „Außer der Kirche kein Heil!" Den notwendigen Zusammenhang der anthropologischen Universalität der Flut mit diesem Dogma vermittelt der typische Charakter der

Arche. Die erwähnte Glaubenswahrheit findet nämlich ihren dogmatischen Ausdruck in der Tatsache, daß wie außer der Arche keine Rettung war und darum alle Menschen außer ihr zugrunde gegangen sind, so außer der Kirche alle zugrunde gehen. — Hier fragt es sich zunächst, ob die Universalität der Sintflut an sich zum Wesen dieses Typus gehöre. Diese Frage kann unbedenklich verneint werden. Denn die ratio typi wird hinreichend dadurch gewahrt, daß die Arche im Gebiet der Sintflut die einzige Rettung bot, zumal von dem, was außer ihrem Bereich sich ereignete, überhaupt keine Rede ist. Reicht doch, um die Gottheit Christi und die Ewigkeit seines Priestertums vorzubilden, hin, daß von Melchisedech Eltern, Anfang und Lebensende nicht erwähnt werden.

Darauf wird von den Gegnern erwidert, es handle sich nicht um das, was an sich zum Wesen des Typus genügen würde, sondern was von den heiligen Vätern, als den Zeugen der Tradition, als solches erklärt wird. In dieser Hinsicht wird die doppelte Tatsache konstatiert, daß die heiligen Väter einstimmig die Universalität der Sintflut behaupten und zugleich in der Universalität den Typus ausgedrückt finden. Dadurch werde diese als res fidei et morum erklärt, in welcher der Konsens der Väter die maßgebende Norm der Schriftauslegung biete. — Der materielle Konsens allein bringt die Frage nicht zur Entscheidung, denn da die Väter die Flut auch für geographisch universell hielten, ist es selbstverständlich, daß sie selbe auch für anthropologisch unbeschränkt ansehen mußten. Infolgedessen wird die Kontroverse auf die Frage zugespitzt, ob der Konsens speziell dadurch, daß die Väter in der Universalität der Flut den typischen Charakter der Arche ausgedrückt finden, als consensus in rebus fidei et morum und darum als maßgebende Norm der Auslegung erscheine. Die Verteidiger der Universalität behaupten es, ihre Gegner leugnen es. Die ersteren sagen, es wäre sonst den Vätern im Ausdruck der dogmatischen Wahrheit ein Irrtum unterlaufen, der mit ihrer auctoritas unvereinbar ist; die andern geben selbstverständlich den Irrtum der Väter zu, machen aber aufmerksam, daß dieser Irrtum die Erkenntnis der dogmatischen Wahrheit und deren vollgültigen Ausdruck nicht berühre, indem der Irrtum sich nur auf die Ausdehnung der Sintflutsgewässer, nicht aber auf das Verhältnis der Arche zur Sintflut bezieht [1].

Während die Gegner der Universalität auf theologischem Gebiet mehr in der Defensive sind, ergreifen sie auf dem profanwissenschaftlichen die Offensive. Der Mangel einer Fluttradition bei verschiedenen Völkern fällt schwer ins Gewicht. Die Ethnographie soll die Bildung der verschiedenen Rassen erklären, die Sprachwissenschaft die Entstehung und Ausbildung der verschiedenen Sprachen; beide Wissenschaften nehmen dafür einen bedeutend größeren Zeitraum in Anspruch als den, welcher seit der Sintflut verlaufen ist. Die Paläontologie sucht darzutun, daß zur Zeit der

[1] Der Verfasser huldigt dieser letzteren Ansicht und hat sie in Bibel und Wissenschaft, 234 ff, einläßlicher dargelegt und begründet.

Sintflut das Menschengeschlecht bereits über die ganze Erde verbreitet war, von einer geographisch partiellen Flut also die ganze Menschheit nicht betroffen werden konnte.

§ 14
Die Nachkommen Noes
(Gn 9, 18—27)

A) Noes Fluch und Segen

Auch in den Söhnen Noes zeigte sich die doppelte Richtung des Guten und Bösen. Cham ließ sich eine grobe Verletzung der Sittlichkeit und der Pietät gegen seinen Vater zuschulden kommen, Sem und Japhet erwiesen sich hierin als das Gegenteil ihres Bruders. Dieses Ereignis gibt Noe Veranlassung, vom prophetischen Geist erfüllt, über seine Söhne Fluch und Segen zu sprechen, der auch in ihren Nachkommen sich wirksam erweisen sollte. Cham wird in seinem jüngsten Sohn Chanaan verflucht. Er ist ausgeschlossen vom väterlichen Segen und wird insbesondere als Knecht der Knechte, d. i. in strenger Dienstbarkeit, seinen Brüdern unterworfen.

Daß Noe bei seinem Fluch nicht Cham, sondern Chanaan nennt, der in der Völkertafel unter den Söhnen Chams erscheint, wird verschieden begründet. Die Chanaan für eine Person und einen wirklichen Sohn Chams ansehen, nehmen an, daß Chanaan die den Fluch Noes herausfordernde Tat zuerst begangen und dann seinen gleichgesinnten Vater dazu verführt habe, oder daß Noe in seinem Enkel die treueste Ausprägung des lasterhaften Vaters erkannt und diesem sein eigenes Spiegelbild entgegengehalten habe. Es ist aber auch möglich, daß Noe Cham genannt, der Verfasser aber oder ein nachträglicher Bearbeiter mit einer gewissen Freiheit Chanaan eingesetzt habe, weil er diesen Fluch mit Chanaan in Zusammenhang bringen wollte, nachdem das so benannte Verheißungsland dem von Sem abstammenden und dessen Segen erbenden Israel unterworfen, seine Bewohner aber, die Chanaanäer, entweder vertilgt oder dienstbar gemacht worden sind. Gewiß mit Rücksicht darauf wird bereits hier, wo von den Enkeln Noes noch gar nicht die Rede ist, zweimal erwähnt, Cham sei der Vater Chanaans, dh die Chanaanäer stammen von Cham ab. Noes Fluch über diesen ist Israels erster Rechtstitel auf das Land Chanaan.

Der Segen über Sem ist in einen Lobpreis Gottes eingekleidet: Gott selbst beglückt Sem und dessen Nachkommen mit einem Segen, um dessentwillen er von Noe gepriesen wird. Was der Inhalt dieses göttlichen Segens sei, deutet der Name „Gott Sems" an; es ist dasjenige Verhältnis gemeint, welches Gott mit diesem Stamm eingeht, durch das er ihm nahetritt, diese Vereinigung mit einem Bündnis besiegelt und endlich aus dem Blut Sems seinen eingebornen Sohn als Mensch entstammen läßt. Sem wird zum Stammhalter des Messias erklärt, ihm wird auch die erste Teilnahme am Erlösungssegen zugesichert. — Auch Japhet wird gesegnet, und wieder ist es Gott selbst, der den Segen verwirklicht. Er überhäuft Japhet mit natürlichen Gütern; wie schon der Name andeutet, wird Gott Japhet ausbreiten; zahlreiche Nachkommenschaft und ausgedehnter Länderbesitz sind der Lohn seiner Tugend. Er blieb aber nicht ausgeschlossen vom Segen seines Bruders; Japhet wird sich ausdehnen, bis er dazu kommt, in den Zelten Sems zu wohnen. Die Japhetiden sind tatsächlich in das Macht- und Kulturgebiet der Semiten eingerückt und haben davon Besitz ergriffen; noch mehr ist aber die Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft mit Sem gemeint, die Teilnahme an dem diesem verheißenen übernatürlichen Segen. Dieses Glück wird Japhet aber erst dann zuteil werden, wenn das Heil in Sem verwirklicht worden ist.

Der Segen Noes, die zweite messianische Prophetie, weist dem Protoevangelium gegenüber schon einen bedeutenden Fortschritt auf. Es wird dadurch das Völkergebiet bezeichnet, aus dem der den Stammeltern verheißene Sieger über den Satan hervorgehen soll. Dabei wird jedoch ziemlich klar betont, daß, wenn auch das Heil aus dem Menschengeschlecht hervorkommt, dennoch Gott selbst es sei, der es wirkt. Das Heil tritt auf als innige Verbindung mit Gott, die jetzt langsam angebahnt wird, Sem ist vor allen zur Teilnahme an diesem Segen berufen.

B) Die Völkertafel

Knabenbauer, Kath 1870, II 317; Brunengo, L'impero I 198 sqq; Hummelauer, Comm. 285 sqq; Hoberg, 96 ff; Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen 1887; 40 ff; Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 3, 1916, 148 ff.

Nach der Mitteilung von Noes Tod entwirft Moses (Kp 10) den Stammbaum der von seinen drei Söhnen Sem, Cham und

Japhet abstammenden Völker. Dabei werden die Völker als Söhne aufgefaßt, „die, von einem Vater entsprossen, wie weit sie auch immer sich trennen, wie verschieden in Geschäft und Lebensart, in Bildung und Macht sie sich gestalten mögen, dennoch überallhin die Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft tragen und bewahren". Erscheinen so die genannten Völker durch ihre Stammväter repräsentiert, so fallen doch wohl in den wenigsten Fällen die Namen der Stammväter und der von ihnen hergeleiteten Völker zusammen. Diese sind genannt entweder nach dem zur Zeit der Abfassung gebräuchlichen Namen, wie zB die einzelnen Stämme der Chanaanäer, oder nach dem Lande, welches sie damals bewohnten, wie zB Mizraim, Patrusim, oder von einer besonders wichtigen Stadt, was von Sidon gilt, oder auch nach dem Stammvater selbst. Daß ganze Völker wie einzelne Personen dargestellt werden, entspricht ganz dem biblischen Sprachgebrauch; in der Völkertafel lassen die gebrauchten Gentilicia, wie der Hethäer, der Jebusäer, Pluralformen Ludim, Anamim usw, sowie die Bemerkungen 5, 21. 31 mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der Sprachen, Stämme und Wohnsitze keinen Zweifel übrig. Es werden in der Völkertafel aber auch einzelne Individuen vorgeführt, so die drei Söhne Noes und der Kuschite Nemrod.

Unter den Semiten werden auch Arphaxad, Sale, Heber und Phaleg angeführt, die im Stammbaum Abrahams als dessen persönliche Ahnen erscheinen. Die Bemerkung zu den zwei Söhnen Hebers (10, 25) läßt vermuten, daß der Verfasser auch hier an Personen gedacht, also mit den Völkern auch deren gleichnamige Stammväter eigens ins Auge gefaßt hat.

Die Bestimmung der hier aufgeführten Völker und der Nachweis ihrer ethnographischen Zusammengehörigkeit ist das große Problem, welches die Völkertafel dem Forschergeiste bietet. So leicht einzelne Namen zu erklären sind, ebenso große Schwierigkeiten haben andere von jeher der Erklärung entgegengesetzt. In neuerer Zeit haben die Assyriologie und Ägyptologie zur Erklärung der Völkertafel sehr wichtige Beiträge geliefert und dadurch frühere Erklärungsversuche teils korrigiert, teils bestätigt, teils haben sie über bisher rätselhafte Namen Licht verbreitet. — Aus den Ergebnissen der geschichtlichen Forschung ist er-

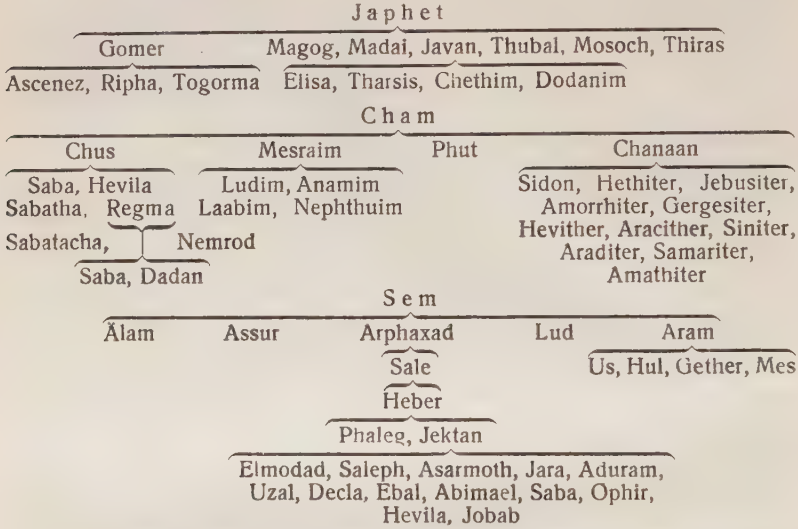
sichtlich, nach welchen Richtungen hin die drei großen Stämme, insoweit sie der Verfasser im Auge behielt, sich verzweigt haben. Die Japhetiden sind gegen Westen und Nordwesten, die Chamiten nach Süden (Arabien und Afrika), die Semiten vorzüglich ins Stromgebiet von Euphrat und Tigris gezogen. Die Profangeschichte hat zum guten Teil auch die ethnographische Zusammengehörigkeit der in der Völkertafel als verwandt hingestellten Völker und Stämme bestätigt. Wenn sie mitunter zu anderen Resultaten kommt, so darf die Art, wie Völker entstehen, nicht übersehen werden. Auf einem Gebiet, das mehr von unwegsamen Bergen oder Wüsten eingeschlossen ist, kann ein Volk seinen ursprünglichen Charakter leicht bewahren. Wenn aber Völker verschiedenen Ursprungs ohne solche natürliche Grenzen nebeneinander ihre Wohnsitze aufschlugen oder ein Volk erobernd die Wohnsitze eines andern einnahm, war die Vermischung von selbst gegeben. Dabei wurden mitunter Kultur, Sprache, Schrift udgl ausgetauscht, sind Namen verloren gegangen, neue entstanden usw; auch sind die ursprünglichen Volks- und Stammesnamen von den Namen politischer Gebilde verdrängt worden, so daß es nicht wundernehmen darf, wenn zB die Chanaanäer in der Völkertafel als Chamiten aufgeführt werden, in der Geschichte aber als ein Volk mit semitischer Sprache, Schrift und Kultur, auch mit der physiologischen Eigenart der Semiten, erscheinen.

Die wenn auch noch lückenhafte Erklärung der Völkertafel läßt den Plan des Verfassers und die Weise der Ausführung erkennen, wodurch auch für weitere Forschung neue Fingerzeige gegeben werden. Die Völkertafel ist darnach vor allem ethnographisch, dh es sind jene Völker zusammengestellt, die nach ihrer gemeinsamen Abstammung zusammengehören. Die Anordnung ist aber auch geographisch; der Verfasser beginnt bei jeder Völkerfamilie mit den entlegensten Gliedern und schreitet dann immer näher gegen das Zentralland Babylonien und Chaldäa, die Urheimat Israels, vor, wo er, sei es im Geiste, sei es in der Wirklichkeit, sich befindet[1]. Dabei schenkt er jenen Völkern,

[1] Vg Knabenbauer, 297 ff. Der Auktor führt dann des weiteren aus, daß von einem Teil der Völkertafel wahrscheinlich Abraham, vom andern Moses selbst der Verfasser sei. Insbesondere beweist er gegen Ebers (Ägypten und die Bücher Moses 36 ff) und die neuere

die für die älteste Geschichte Israels mehr von Bedeutung waren, größere Aufmerksamkeit; am eingehendsten berichtet er über das Stromgebiet des Euphrat und Tigris und über die Stämme der Chanaanäer.

Übersicht der Völkertafel



Was den Umfang der Völkertafel betrifft, so steht vor allem fest, daß sie nicht alle Völker der Erde umfaßt; sie enthält nicht einmal alle Völker, welche Moses gekannt hat. So fehlen zB die im Pentateuch oft erwähnten früheren Einwohner von Chanaan und den umliegenden Gebieten, wie die Rephaiter, Enakiter, Amalekiter, Horriter usw; es fehlt auch die schwarze Rasse, die Moses von Ägypten her bekannt war. Der Völkerstammbaum scheint überhaupt über die kaukasische Rasse nicht hinauszugehen. Die Anhänger der anthropologischen Partialität der Sintflut bringen dies damit in Zusammenhang, daß nach ihrer Auffassung die Entstehung der Rassen in die Zeit vor der Sintflut fällt. Daß aber Völker, die nach allgemeiner Übereinstimmung von den Noachiden abstammen, übergangen sind, muß, von der beschränkten Kenntnis des Verfassers abgesehen, in einer bestimmten Absicht bei der Auswahl den Grund haben[2].

Kritik überhaupt, daß die ganze Anlage des Stammbaumes es verbiete, seine Abfassung in eine spätere, speziell in die Königszeit zu verlegen.

[2] Cf Hummelauer, lc 292 sqq; Bibel und Wissenschaft 246 ff.

Über Nimrod vg Witzel, Der Drachenkämpfer Ninib. Keilinschriftliche Studien, Heft 2. 1920, 123. 257. Dort wird aufmerksam gemacht, daß das Ninib nach einem späteren Text Nin-urta gesprochen, woraus „fast sicher" Nimurta wurde, das ohne größere philologische Schwierigkeiten gleich Nimrod ist. Damit wäre der so lange vergeblich gesuchte biblische Name bei den Babyloniern gefunden. Bisher bestand nur die Schwierigkeit, daß das, was die hl Schrift von Nimrod erzählt, nicht auf den babylonischen Nimurta paßte. Auch dieser Anstoß wurde durch das Buch Witzels gänzlich beseitigt. Nimurta erlegte nämlich nicht nur den Drachen, sondern auch alle Ungeheuer, die im Dienste desselben standen. Dies könne ohne Schwierigkeit auch einen historischen Kern haben. Darnach war also auch der babylonische Nimrod „ein großer Jäger vor dem Herrn". Vg auch Deimel, Der Drachenkämpfer Ninib. Biblica 1921.

C) Der Turmbau zu Babel und die Zerstreuung der Völker

Im 11. Kapitel teilt die Genesis ein Ereignis mit, das ein trauriges Licht auf die religiöse Entwicklung der Noachiden wirft. Der Bericht wird durch die Bemerkung eingeleitet, daß die ganze Erde damals „einer Lippe und derselben Worte gewesen" sei. Die Menschen zogen im Osten aus und kamen ins Land Sennaar, die babylonische Ebene, wo sie ihre Wohnsitze aufschlugen. Diese Ebene ist in ihrer ganzen Ausdehnung der Steine vollständig entbehrendes Alluvialland. Darum verfielen die Ankömmlinge auf den Gedanken, aus Ton Ziegel zu brennen und in Ermangelung des Mörtels den Asphalt als Bindemittel zu verwenden. Die Untersuchung der altbabylonischen Bauten hat ergeben, daß sie durchwegs aus teils an der Sonne getrockneten, teils im Feuer gebrannten Backsteinen aufgeführt sind, welche besonders in den unteren Lagen mit Asphalt verbunden erscheinen. Die Bibel erwähnt nur eine bestimmte Verwendung dieser neuen Bauweise. Die Menschen in Sennaar faßten den Plan, eine Stadt und in ihr einen Turm zu bauen, der bis in den Himmel rage, „damit sie nicht zerstreut würden über die Erde". Sie wollten also ein Denkmal ihrer Einheit errichten, einen Sammelpunkt, um den sie bei der immer steigenden Vermehrung sich scharen könnten. Durch seine Höhe sollte der Turm den Beweis liefern, daß die durch Vereinigung gesteigerte Kraft der Menschen keine Grenzen kennt und auch den Plänen Gottes zu trotzen vermag. Der Plan war eine Ausgeburt grenzenlosen Hochmuts und deshalb gegen Gott selbst gerichtet. Gott beschloß, diesen hochfahrenden Plan zu vereiteln und zu die-

sem Zweck die einheitliche Sprache zu verwirren, so daß einer die Rede des andern nicht verstehe. Das Eingreifen Gottes hatte zur Folge, daß die Bewohner Sennaars, weil sie sich nicht mehr verstanden, die Stadt zu bauen aufhörten. Wegen dieser Verwirrung der Sprache trägt die Stadt den Namen Babel. Die Bewohner Sennaars blieben auch nicht mehr beisammen; das Land wurde jetzt zum Ausgangspunkt einer Völkerwanderung, die sich nach allen Seiten hin ergoß.

Diesem Ereignis wurde früher eine ganz universelle Bedeutung beigemessen. Die gesamte damals lebende Menschheit habe nur eine und dieselbe Sprache geredet, und die ganze Menschheit sei von ihrem ursprünglichen Wohnsitz nach Sennaar gezogen. Dieses Land sei demnach die Wiege des ganzen Menschengeschlechtes, und alle Sprachen haben sich aus der Sprache der damals in Sennaar lebenden Menschen entwickelt. — Wir dürfen jedoch dem hier erzählten Ereignis unbedenklich einen mehr lokalen Charakter zuschreiben. Dies versteht sich ganz von selbst vom Standpunkt jener aus, welche die Sintflut als anthropologisch beschränkt annehmen. Nach dieser Auffassung beschäftigt sich die Bibel überhaupt nur mehr mit den Noachiden. Aber selbst abgesehen davon liegt die Annahme nahe, daß der heilige Auktor auch hier wieder einen engeren Kreis gezogen habe und nur jenem Teile der Noachiden seine Aufmerksamkeit schenke, der für den weiteren Gang der Erlösungsgeschichte von Bedeutung ist. Sennaar ist der Ausgangspunkt für die Geschichte Israels. Dorthin nun führt uns die Bibel mit ihrem Bericht. Sie meldet uns die gottlose Selbstüberhebung der dort wohnenden Menschen, an der sich wohl auch Nachkommen Sems, also Stammesverwandte der Verheißungslinie, beteiligt haben. Dadurch läßt sie uns den Grund erblicken, der Gott bewogen hat, mit der Ausführung des Erlösungsplanes in neue Bahnen zu lenken.

Es ist auch aus inneren Gründen wahrscheinlich, daß (zweifelsohne wegen Übervölkerung) nur ein wenn auch dichter Zweig der Noachiden nach Sennaar gezogen, die übrigen aber teils in der Urheimat zurückgeblieben sind, teils von hier aus auch nach anderen Richtungen hin sich zerstreut haben. Brunengo und andere halten es auch für nicht ausgeschlossen, daß Noe in den 350 Jahren nach der Sintflut außer Sem, Cham und Japhet noch andere Söhne gezeugt hat, von denen die Bibel keine Meldung mehr tut. Alle diese von dem Hauptstamme schon frühzeitig losgetrennten Völker waren bei dem Ereignis in Sennaar schon wegen der lokalen Entfernung nicht beteiligt und werden auch aus diesem Grund von der Bibel nicht berücksichtigt. Konsequent kann man weiter annehmen, daß auch die Teilung der Sprachen schon vor dem Turmbau, sei es bereits vor, sei es nach der Sintflut, auf natürlichem Weg ihren Anfang genommen habe. Der Ausdruck „die ganze Erde“ (11, 1) nötigt hier ebensowenig wie beim Sintflutbericht zur Annahme, es sei darunter das ganze von Menschen bewohnte Gebiet zu verstehen. Die hl Schrift leugnet also nicht eine Mehrheit der Sprachen, sie läßt uns hierüber einfach ohne Aufschluß; sie behauptet nur, daß die Menschen in dem von ihr ins Auge gefaßten Umkreise einer und derselben Sprache sich bedient haben.

Von manchen Exegeten wird aber auch das bezweifelt, ob hier wohl überhaupt von einem unmittelbaren Eingriff in die in Sennaar herrschende Sprache (Zerteilung derselben in mehrere Idiome) die Rede sei und die Ausdrücke: „Es waren eine Sprache (Lippe) und einerlei Worte" und „die Sprache wurde verwirrt" (11, 1. 9) nicht vielmehr bildlich zu verstehen seien von der einheitlichen Gesinnung, einem einheitlichen Plane. Bereits Origenes war dieser Deutung günstig, fand aber beides ausgedrückt: die gemeinsame Denkungsart und Sprache. Vitringa[3] hielt dafür, daß von der Sprache überhaupt nicht die Rede sei und die biblische Erzählung nur die Übereinstimmung im Denken meine. Schanz[4] findet aber in dieser Deutung doch eine zu große Abschwächung des Wortlautes, da „die Bibel auf das äußere Nichtverstehen einen großen Nachdruck lege". Hammerschmied[5] und Happel[6] verwerten zur genaueren Erklärung des biblischen Berichtes den Umstand, daß der Bericht zwischen die in der Völkertafel gewiß absichtlich erst an dritte Stelle gesetzte Linie des erstgeborenen Sem und den ebenfalls dazugehörigen Stammbaum Abrahams eingeschoben ist. Da die Völkerfamilie Sems mit Phaleg und Jektan abschließt (10, 30), befasse sich die unmittelbar darauf folgende Erzählung vom Turmbau und der Teilung der Völker mit einem Ereignis, das diese beiden Stämme (Trennung Hebers in dieselben — so Hammerschmied) oder den letzteren allein, Jektan, betreffe (Zerstreuung der Jektaniden — so Happel). Beide Auktoren verstehen darum ebenfalls unter einheitlicher Sprache das einheitliche Denken, die Zusammengehörigkeit.

Nach Happel sind die arabischen Stämme der Jektaniden im Osten (10, 30), wo sie zelteten (11, 2), aufgebrochen, um das Kulturland Sennaar einzunehmen. Dort seien sie ein bodenständiges Volk geworden, haben sich Häuser gebaut und feste Wohnsitze aufgeschlagen und den Plan gefaßt, eine Stadt mit einem himmelhohen Turm zu bauen, dh ein großes, einheitliches Weltreich zu gründen. Diesen Plan habe Gott vereitelt, nicht indem er das Reich (Stadt und Turm) zerstörte, was nirgends gesagt wird, sondern die verschiedenen Stämme, die ihn gefaßt hatten, miteinander aus Neid und Eifersucht in Streit geraten ließ. Infolgedessen haben sich diese Stämme voneinander getrennt und seien einige von ihnen in verschiedener Richtung fortgezogen. Das Gott Mißfällige habe einerseits in der beabsichtigten Gründung eines einheitlichen Weltreichs, die aus sündhafter Anmaßung und Überschätzung der eigenen Kraft hervorging, andererseits in dem damit verbundenen religiösen Verfall bestanden. Was die Einreihung dieses Ereignisses in die Zeitgeschichte anbelangt, so verweist Happel auf die semitische Völkerbewegung, die im dritten Jahrtausend v Chr stattgefunden, nach und nach Babylonien überschwemmt und dazu geführt hat, daß in der zweiten Hälfte des Jahrtausends eine semitisch-arabische Dynastie in Babylon zur Herrschaft kam und diese unter Hammurapi weithin ausdehnte. Die dauernde Aufrichtung eines semitischen Weltreiches ist aber trotzdem nicht gelungen und es haben

---

[3] Observationum sacrarum I 1, 1723.
[4] Apologie I 737 f.
[5] ThpM 1898, Heft 1—4.
[6] BZ I 225 ff; II 337 ff; III 17 ff.

sich semitische Stämme von Babylonien aus nach Westen und Südwesten wieder zerstreut. Mit diesem politischen Umschwung zugunsten Babylons hängt nachweisbar auch ein religiöser zusammen. Die semitisch-arabischen Stämme hatten einen reineren Gottesbegriff bewahrt, verloren ihn aber immer mehr, indem sie mit der fortgeschrittenen Kultur der alten Bewohner des Landes auch deren Polytheismus annahmen. Mit der Aufrichtung des babylonischen Weltreiches durch Hammurapi kam auch die Verehrung Marduks, des Stadtgottes von Babel, vollends zur Geltung und wurde die altsemitische Gottesverehrung ganz verdrängt.

Weish 10, 5 wird der Monotheismus Abrahams zur Allgemeinheit des religiösen Verderbens in Gegensatz gestellt und auch mit dem Gn 11 erzählten Ereignis in Zusammenhang gebracht. Dies sei so zu verstehen: Die politische und damit zusammenhängende religiöse Entwicklung hatte den Monotheismus sogar in der Verheißungslinie gefährdet. Mitten in diesem Verderben der sich zu einem Gott mißfälligen Plane zusammenrottenden Völker wurde Abraham von der Weisheit als gerecht befunden. Um bei dieser religiösen Gefahr den Monotheismus der Verheißungsfamilie zu retten, wurde er aus der ihn umgebenden heidnischen Verwandtschaft in Sennaar herausgenommen und in ein fremdes Land übersetzt.

§ 15

Die Chronologie der Urgeschichte

Knabenbauer, StML VI 358—373; Güttler, 309 ff; Braig, 506 ff; Himpel, Chronologie KL III 311—323; Neteler, Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte 1894; Deimel SJ, Veteris Testamenti Chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata 1912, 80 sqq. Über das Alter der Menschheit vg Hummelauer, StML XIV 41 ff, 163 ff, 270 ff, 481 ff; XVII 66 ff, 140 ff; Reusch, 519—591; Güttler, 279—308; Braig, 513 ff; Schanz, Das Alter des Menschengeschlechts BSt I 2; Apologie I 740 ff; Euringer, Die Chronologie der biblischen Urgeschichte BZf II 11, 1909. Über das geologische Alter der Menschheit: Gutberlet, Der Mensch 365 ff; Obermaier, Der Tertiärmensch und seine angeblichen Feuersteinwerkzeuge (Lit. Beilage der Augsburger Postzeitung 1908 Nr. 10); Das geologische Alter des Menschengeschlechtes (Mitteilungen der Geologischen Gesellschaft in Wien III 1908, 90 ff); Die Kunst des Eiszeitmenschen 1909, und besonders von demselben Verfasser den ersten Band (Der Mensch der Vorzeit) des Prachtwerkes: Der Mensch aller Zeiten, von Obermaier, Birker, Schmitt, Hestermann und Strattmann 1911; Bumüller, Aus der Urgeschichte des Menschen 1917; Killermann, Urgeschichte des Menschen 1919.

Chronologie des Alten Testaments. — Die Chronologie ist eine unentbehrliche Hilfswissenschaft der Geschichte. Sie hat die Aufgabe, die von der Geschichte berichteten Ereignisse den Zeitmomenten zuzuweisen, in denen sie erfolgt sind, und nach diesen Zeitmomenten die historischen Ereignisse zu fixieren und zu ordnen. Die Chronologie ist demnach „das tragende, scheidende und zugleich verbindende Gerüste für die Konstruierung der Geschichtsdarstellung“ (Himpel). Da das Alte

Testament Geschichte ist und als solche auch in der Bibel zur Darstellung kommt, so hat es auch seine eigene Chronologie. Die „biblische Chronologie" hat für die in der hl Schrift erzählten Ereignisse die Zeitmomente anzugeben, in denen sie sich zugetragen haben, und diese Ereignisse darnach zu ordnen.

Alle Kulturvölker waren für ihre eigene Geschichte von der Notwendigkeit einer solchen Fixierung und Anordnung überzeugt. Zugleich fühlten sie, um der Zeitbestimmung eine feste Grundlage zu verschaffen, das Bedürfnis, von einer fester Zeitmarke auszugehen und von ihr aus die Ereignisse nach Zeiteinheiten (Sonnen-, Mondjahre usw) vorwärts und rückwärts zu berechnen. Solche Zeitmarken wurden durch einen Wendepunkt in der Geschichte, durch furchtbare Katastrophen oder andere Ereignisse gegeben, die sich unauslöschlich in das Gedächtnis der Völker eingruben. So entstand der Begriff der Ära (ἐποχή). Ära ist die Berechnung der Jahre von einem bestimmten Anfang an. In der heiligen Geschichte bieten solche Zeitpunkte, die freilich ohne System zur Berechnung verwendet wurden, die Befreiung aus Ägypten, der Bau des salomonischen Tempels, die Zerstörung Jerusalems. Die Bücher der Makkabäer halten sich an die profane Ära der Seleukiden. Die wichtigsten Grenzmarken der Urgeschichte sind der Anfang des Menschengeschlechtes oder die Erschaffung Adams (von hier aus wird die Weltära berechnet) und die Sintflut. Für die chronologische Berechnung sind aber diese Ereignisse nicht geeignet, weil sie sich selbst nicht chronologisch fixieren lassen. Der allerwichtigste Wendepunkt in der Weltgeschichte war die Geburt des Weltheilandes Jesus Christus. Wenngleich es nicht gelingen will, das Jahr derselben mit Sicherheit anzugeben, so ist sie doch unter Christen als Zeitmarke allgemein maßgebend (christliche Ära).

Dadurch, daß einerseits die Bibel viele Ereignisse berichtet, die zugleich Gegenstand der Profangeschichte sind und als solche auch von dieser chronologisch bestimmt werden, andererseits sich die Profangeschichte mit Tatsachen, die nur in der Heiligen Schrift berichtet und dort mehr oder minder genau chronologisch bestimmt werden, beschäftigt und sie selbständig mit ihren Mitteln chronologisch zu fixieren sucht, ist die Berührung der biblischen Chronologie mit der profanen gegeben. Es versteht sich von selbst, daß zwischen biblischer und profaner Chronologie Übereinstimmung herrschen soll, und daß ein wirklicher Widerspruch zwischen beiden wenigstens auf einer Seite einen Fehler voraussetzt.

Tatsächlich wird von den Feinden des Glaubens besonders die Chronologie benützt, um die Unverläßlichkeit der biblischen Geschichtsdarstellung zu erweisen, weshalb es Pflicht des Theologen ist, dieser

Frage näher zu treten und vor allem die gegen die Bibel erhobenen Vorwürfe als unbegründet darzutun. Viel schwieriger ist es, die biblischen Ereignisse genau chronologisch zu fixieren und dann die tatsächliche Übereinstimmung zwischen biblischer und profaner Chronologie positiv zu erweisen.

Die Chronologie der Urgeschichte steht besonders vor zwei Problemen: Sie soll 1) die Zeit der Sintflut, 2) die Zeit der Erschaffung der ersten Menschen oder das Alter des Menschengeschlechtes bestimmen. Gerade hier ist der Widerspruch der Gegner am schärfsten. Hinsichtlich dieser zwei Ereignisse war nämlich seit Jahrhunderten in der christlichen Tradition eine Anschauung herrschend, die von der Wissenschaft als ganz falsch erklärt wird; und weil diese Anschauung sich auf die chronologischen Angaben der Heiligen Schrift stützt, so hat sich der Widerspruch mit großer Zuversicht auch gegen die Bibel selbst gekehrt.

Die chronologischen Angaben der Bibel sind mit den Genealogien verbunden. Sie teilt nämlich die Stammeltern der Verheißungslinie von Adam bis Noe (Kp 5) und von Noe bis Abraham (11, 10—26) mit und gibt dabei die Lebensdauer der Patriarchen sowie das Alter an, in welchem jeder seinen nächstgenannten Abkömmling gezeugt hat. Das chronologische System der Heiligen Schrift erscheint demnach als ein höchst einfaches, leichtes und durchsichtiges. Die Posten sind uns gegeben, wir brauchen nur zu addieren. Wenn man die Zahlen des Urtextes, mit dem die Vulgata übereinstimmt, addiert, so erhält man von der Erschaffung Adams bis zur Sintflut 1656, von der Sintflut bis Abraham 292, von Adam bis Christus beiläufig 4000 Jahre. Mit diesen Zahlen ist aber bei weitem kein Auslangen zu finden. Denn schon die babylonische Geschichte und Kultur läßt sich von der Zeit Abrahams hinauf mindestens ein paar Jahrtausende zurückverfolgen, so daß die Sintflut nicht Jahrhunderte, sondern Jahrtausende vor Abraham anzusetzen ist. Die prähistorische Erforschung des Alters der Menschheit führt uns aber in noch viel entferntere Zeiten hinauf.

Dieser Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft ist jedoch nur ein scheinbarer, und zwar deshalb, weil die Angaben der Bibel trotz des gegenteiligen Scheines zu

einer chronologischen Berechnung unbrauchbar sind.

α) Vor allem sind ihre Zahlen unsicher und darum unverläßlich; wir wissen ja nicht, ob diese Zahlen unverändert auf uns gekommen sind. Zunächst ist zu beachten, daß die Texte bedeutend voneinander abweichen. Die Septuaginta zählt von Adam bis zur Sintflut 2242, von der Sintflut bis Abraham 1172 Jahre, anders wiederum der samaritanische Pentateuch.

β) Dazu kommt noch, daß wir nicht wissen, inwieweit die Stammhalter vollzählig angegeben sind. Die Heilige Schrift überspringt bei ihren Genealogien sehr häufig einzelne, oft viele Mittelglieder, wie zB I Par 26, 24 Subael, der Schatzmeister Davids, als „Sohn des Gersam, des Sohnes Mosis," aufgeführt wird. Daraus sieht man, daß sie das Wort „Sohn" in der Bedeutung von „Nachkomme" gebraucht. In derselben Weise wird auch, unserem Sprachgebrauch ganz entgegen, mit dem Worte genuit (jalad) der weitere Begriff der mittelbaren Zeugung verbunden. Dies ist besonders klar aus der Genealogie Christi bei Matthäus (1, 8), wo es mitten in der Reihe unmittelbarer Zeugungen heißt: „Joram zeugte den Ozias", obwohl dieser der Urenkel Jorams war. Auf Seite des Subjekts bedeutet es zwar auch hier den Akt der Zeugung; deshalb verschlägt es nichts, wenn das Datum einer solchen mittelbaren Zeugung nach dem Lebensjahre bestimmt wird, in welchem der „Zeugende" den die Stammlinie weiterführenden Sohn erhalten hat, wie es in der Genesis der Fall ist. Auch hier können ebensogut wie bei Matthäus Mittelglieder übersprungen sein[1]. Dadurch ist der chronologischen Berechnung durch die Zahlen der Bibel die Sicherheit entzogen. Diese Zahlen eignen sich also nicht dazu, die Dauer der Urgeschichte chronologisch festzustellen. So etwas liegt aber auch dem Zweck der Bibel vollständig fern. „Man lasse ja nicht außer-

[1] Im Stammbaum des Lukas (3, 35. 36) und in manchen Septuagintahandschriften der Genesis (11, 12) ist zwischen Arphaxad und Sale Cainan eingeschoben. Ob Cainan vom Verfasser der Genesis übergangen oder ob sein Name aus irgend einem Versehen oder sonstigen Grund später eingeschoben wurde, ist schwer zu entscheiden. Das letztere hat mehr Wahrscheinlichkeit.

acht, daß die Geschichtsschreibung der Heiligen Schrift wesentlich Heilsgeschichtsschreibung ist, die zum Zweck hat, Gottes Heilsvorsehung und Heilsplan zu zeichnen. Die Realisierung dieses Heilsplanes, seine Fortleitung von Geschlecht zu Geschlecht ist an keine Zeit gebunden; sie erfordert also auch kein chronologisches System nach unseren Begriffen" (Knabenbauer). In neuester Zeit nehmen einige Exegeten auch sehr konservativer Richtung, wie Brucker SJ, an, daß der Verfasser der Genesis diese Genealogien als „Zitate" in Form von Nachträgen unverändert aus den Quellen aufgenommen habe, ohne deren Richtigkeit weiter verbürgen zu wollen. Es neigen sich also gerade auf diesem Gebiet „die strengsten Exegeten und Theologen immer mehr dahin, den wissenschaftlichen Untersuchungen jeder Art freies Feld zu lassen. Sie können auch nicht anders, wenn sie ihr eigenes Interesse verstehen. Andererseits weigern sich die angesehensten Gelehrten, die bedeutendsten Vertreter der exakten Forschung, so sehr sie die Notwendigkeit zugeben, die bis jetzt üblichen Vorstellungen und Daten abzuändern, doch entschieden, abenteuerliche Hypothesen und sinnlos übertriebene Schätzungen zuzulassen. Wie die beschränkten Interpretationen der Heiligen Schrift, welche teilweise die Vorzeit hatte, niemals Glaubenssache waren, so sind die ungemessenen Ansprüche der neuesten Zeit niemals die Sache der Wissenschaft gewesen".

Die Zeit der Sintflut. — Die Sintflut reicht selbstverständlich weit über die Anfänge der babylonischen und ägyptischen Kultur hinauf; fällt doch wahrscheinlich der Turmbau zu Babel mit der ersten Großstaatenbildung im Stromgebiet des Euphrat und Tigris zusammen. Das letztere wird uns nicht nur durch den Text der Bibel nahegelegt, sondern findet auch darin eine Bestätigung, daß der mit dem Nemrod der Bibel identische Gilgamesch bei den Babyloniern als mythischer Held noch nicht Gegenstand der Geschichte, sondern der Sage ist. Es handelt sich nun darum, die Anfänge der Geschichte und Kultur in den genannten Gebieten zu bestimmen. — Eine Unmasse wissenschaftlichen Materials, welches bis in das graueste Altertum hinaufreicht, hat es ermöglicht, diese Frage der Lösung um einiges näher zu bringen. In den alten Denkmälern wird uns nämlich so manches aus der ältesten Geschichte bezeugt; ebenso läßt sich die Entwicklung der Kultur weit hinauf verfolgen, wie auch die hier besonders wichtige Geschichte der Sprache und der Schrift immer mehr aufgehellt wird. Besonders willkommen sind zahlreiche, ganz verläßliche chronologische Angaben, welche den Resultaten der Forschung eine

sichere Stütze bieten oder auch zur Korrektur oder Ergänzung dienen. Die Anfänge der ägyptischen und babylonischen Geschichte führen mit Sicherheit über das Jahr 4000 v Chr hinauf; die Sintflut ist aber noch weiter hinauf zu versetzen. Diesen Resultaten gegenüber ist es überflüssig, auf die phönizische Geschichte hinzuweisen, die uns ebenfalls weit über den traditionell angenommenen Zeitraum hinaufführt.

Das geologische Alter der Menschheit. — Die Geschichtswissenschaft ist außerstande, das Alter der Menschheit von der Sintflut aus zu berechnen; es bleibt ihr bei dieser Aufgabe nichts anderes übrig, als den durch Urkunden erhellten Boden zu verlassen und andere Wege einzuschlagen, nämlich den Spuren nachzugehen, welche der Mensch auf der Erde zurückgelassen hat, und nach diesen Spuren die Zeit zu bestimmen, in der er zuerst aufgetreten ist. „Eine zweifache Spur seiner Anwesenheit läßt der Mensch hienieden zurück: die Überreste des eigenen Körpers und die Werke seiner Hände. Aus vorgefundenen menschlichen Knochenresten Schlüsse auf das Alter, die Rasse usw zu machen, ist Sache der Anthropologie. Die Werke, welche die Spur des Menschen bezeichnen (insoweit sie hier in Frage kommen), sind ... Wohn- und Grabstätten, Waffen und Geräte aller Art, Merkzeichen seiner Tätigkeit an den verschiedensten Naturgegenständen ... Diese erforscht die Archäologie. Die Überreste des Menschen und seiner Werke finden sich aber auf der Erde, öfter noch im Erdboden, und darum fällt häufig bei Feststellung des Alters solcher Überreste das Urteil derjenigen Wissenszweige in die Wagschale, welchen die Erforschung der Erdkruste obliegt. Jene Überreste treten mehrfach als gleichalterige mit den Bodenschichten auf, in denen sie sich vorfinden, mit den Tier- und Pflanzenresten, denen sie untermengt scheinen. Es müssen dann in der Altersfrage auch Geologie und Paläontologie vernommen werden“ (Hummelauer).

Das Problem, um das es sich hier zunächst handelt, ist die Existenz des Tertiärmenschen oder die Frage, ob das Auftreten des Menschengeschlechtes in die Tertiärperiode zurückreiche. Die Anhänger der Darwinschen Entwicklungstheorie legen großes Gewicht auf die Bejahung dieser Frage und verteidigen hartnäckig die Existenz des Tertiärmenschen. Insoweit es sich nur um das größere oder geringere Alter des Menschengeschlechtes handelt, ist es vom Stande der Offenbarung aus ganz gleichgültig, ob der Tertiärmensch angenommen wird oder nicht, da die zwei Dogmen: die Erschaffung des Menschen durch Gott und die Abstammung des Menschengeschlechtes von Adam durch die Annahme eines noch so hohen Alters der Menschheit an sich in keiner Weise berührt werden. Die Anhänger der Entwicklungstheorie legen aber deshalb so großes Gewicht auf den Nachweis des Tertiärmenschen, weil damit für die Dauer des Menschengeschlechtes Hunderttausende von Jahren postuliert werden müssen, welche ihnen für die Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich als der notwendige und genügende Spielraum erscheinen.

Es ist aber bis dato nicht gelungen, im Tertiär irgendwelche Reste des menschlichen Leibes nachzuweisen. Darum hat man sich mit einem anderen Beweismittel geholfen, nämlich mit dem Nachweis von

Spuren menschlicher Tätigkeit. Hieher gehören besonders die sogenannten Eolithen, den Tertiärschichten entstammende Feuersteine, welche unverkennbare Spuren menschlicher Bearbeitung an sich tragen sollen und darum der Morgenröte der Menschheit zuzuweisen seien.

Die exakte Forschung hat aber bewiesen, daß die Eolithen der Tertiärperiode nicht menschliche Fabrikate, sondern Naturprodukte sind, indem ihre Bearbeitung auf die Wirksamkeit des Wassers und der in den Flußläufen sich befindlichen Geschiebe zurückzuführen ist.

Kann also vorläufig vom Tertiärmenschen nicht die Rede sein, so hat die Erforschung des Quartär- oder Eiszeitmenschen umso erfreulichere Fortschritte gemacht und umso sicherere Resultate gezeitigt. Der Doppelname rührt davon her, weil die der geologischen Gegenwart unmittelbar vorausgegangene Quartärperiode auch Eiszeit genannt wird; sie ist nämlich durch eine auf die Wärmeperiode des Tertiärs folgende, sehr ausgedehnte Übergletscherung der Erdoberfläche gekennzeichnet. Für einen großen Teil Europas ist ein viermaliges Vorrücken der Gletscher vom Nordpol gegen Süden, von der Hochgebirgswelt nach allen Richtungen in die Ebene, nachgewiesen. Durch diese vier Eiszeiten sind auch drei Zwischeneiszeiten gegeben, in denen die Gletscher wieder zurückgewichen sind und die Schneegrenze sogar um mehrere hundert Meter über die heutige hinaufgezogen ist. Diese Gletscherwanderungen sind aus den geologischen Spuren, welche sie zurückgelassen haben, mit voller Sicherheit zu erweisen. Sie hatten auch entsprechende Wandlungen des Klimas und damit der demselben angepaßten Flora und Fauna zur Folge, deren Reste in die gleichzeitigen Schichten eingebettet sind und so die Ergebnisse der geologischen Forschung durch die Paläontologie bestätigen. — Mit Hilfe der geologischen und paläontologischen Resultate wird das Auftreten der Menschen für die dritte Zwischeneiszeit über jeden Zweifel festgestellt. Der Mensch hat auf die damals in seiner Umgebung hausenden Tiere, die später dort verschwunden oder überhaupt ausgestorben sind, Jagd gehalten, dazu die von ihm verfertigten primitiven Waffen benützt; er hat in seinen Höhlen, die ihm als Wohnstätten dienten, sogar in Skulptur und Malerei Abbildungen dieser Tiere hinterlassen. Die Archäologie hat darum bereits die Kunst des Eiszeitmenschen zum Gegenstand ihrer Forschung gemacht und deren Entwicklungsgang aufzuhellen gesucht.

Vielleicht noch weiter als diese Reste der Anfangskultur führen uns gefundene Überreste menschlicher Knochen, welche in älteren geologischen Schichten eingebettet sind, in denen Erzeugnisse der Menschenhand bis dato nicht gefunden werden konnten. Damit haben wir aber noch keinen festen Anhaltspunkt dafür, um das erste Auftreten des Menschen auch nur annähernd zu bestimmen. Denn wenn es auch gelänge, das Alter solcher Funde chronologisch zu bestimmen, so ist damit noch lange nicht die Frage beantwortet, in welche Zeit das erste Auftreten des Menschen auch nur der betreffenden Gegend zu verlegen sei. Denn es können noch viel ältere Reste oder Spuren in bisher unerforschten Erdschichten geborgen liegen; ja, es ist ebensogut möglich, daß aus der ersten Zeit des Auftretens überhaupt keine Reste mehr vorhanden sind. Auch erstreckt sich die Forschung erst auf

engbeschränkte Gebiete, die zudem vom ursprünglichen Sitz der Menschheit sehr weit entfernt sind und darum erst nach langer Zeit bewohnt werden konnten. Man weiß auch nicht, was für Ergebnisse sowohl in Europa als in andern Weltteilen, besonders in Asien, durch die geologische und anthropologische Forschung noch zutage gefördert werden. Wir sind darum heute noch weit davon entfernt, auch nur das absolute geologische Alter der Menschheit bestimmen zu können. Damit fehlt die notwendige Grundlage auch nur für eine beiläufige chronologische Datierung des Auftretens der ersten Menschen. Soviel jedoch ist klar, daß wir dabei mit bedeutend größeren Zeiträumen zu rechnen haben, als bis in die letzte Zeit allgemein angenommen wurde. Obermaier (katholischer Priester) hat durch seine Behauptung, daß für das Alter der Menschheit viele Jahrzehntausende anzunehmen seien, unter den Katholiken eine rege Kontroverse hervorgerufen, in der auch die Art seiner Beweisführung angegriffen wurde.

Hatheyer SJ, ZKTh 1912 (26), 816 ff; Killermann, Neue Tatsachen über das Alter des Menschengeschlechtes. Hist.-pol. Blätter 1912 (150), 33 ff, 81 ff. Obermaiers Antwort und Killermanns Replik aaO 1913 (151), 42 ff; Menzinger, Über die Urgeschichte des Menschen ThpM 1915 (25), Heft 1—4; Eberharter, Die neueste Kontroverse über das Alter des Menschengeschlechtes, aaO 295 ff; Schneider, Kritisches über das Alter der Menschheit ThpQ 1917 (70), 255 ff; 1919 (72), 206 ff.

Eberharter faßt das Ergebnis der Kontroverse folgendermaßen zusammen: „Vorderhand muß man sich mit zwei Feststellungen begnügen:

1) Die Resultate der Naturwissenschaft sind dermalen noch nicht hinlänglich gesichert, da auch fachwissenschaftliche Kreise auf das Problematische der Zeitrechnung der geologischen Lagerungen hinweisen.

2) Die Auslegung der Bibel in Bezug auf die Chronologie der Urgeschichte ist nicht als endgültig zu betrachten in dem Sinne, daß man sagen könnte, sie gebe keiner anderen Auffassung als der herkömmlichen mehr Raum. Hiemit fehlt jede Basis, um einen Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft festzustellen“ (S 300).

§ 16

Die biblische Urgeschichte und die babylonisch-assyrischen Mythen

Nikel, Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte 1903; Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie BZI 32 ff, 113 ff; Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschung, I Die biblische Urgeschichte BZf II 3; Der geschichtliche Charakter von Gen. 1—3, Weidenauer Studien III (1909), 1 ff; Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament 1909, 1—31; Kirchner, Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht 1910; Zapletal, Schöpfungsbericht usw 36 ff; Hetzenauer, Commentarius 25 sqq, 91 sqq, 183 sqq.

A) Allgemeines

Die Bibel ist nicht das einzige Literaturdenkmal, das über die Urgeschichte der Menschheit berichtet. Bei verschiedenen Völkern des Altertums finden sich auf sehr frühen Ursprung zurückweisende Berichte, worin von der Entstehung der Welt, vom Ursprung der Menschheit, von einem seligen Urzustand, dem Sündenfall und auch von einer großen Flut mehr oder minder deutlich die Rede geht[1]. Diese Berichte sind nicht in das Gewand der Geschichte, sondern sagenhafter und mythischer Dichtung gekleidet, weisen aber inhaltlich manche Ähnlichkeit mit der biblischen Urgeschichte auf und geben dadurch Zeugnis für einen wenn auch vielleicht nur entfernten Zusammenhang mit der biblischen Erzählung und für das hohe Alter der darin niedergelegten Ideen. Sehr auffällig sticht die biblische Urgeschichte gegen alle heidnischen Mythen durch den monotheistischen Charakter ab, und sie kann darum im Vergleich mit ihnen vor allem in religiöser Hinsicht einen ungleich höheren Wert beanspruchen; sie ist aber auch durch eine große Einfachheit und Bestimmtheit der Darstellung ausgezeichnet, was ihr den dichterischen Mythen gegenüber den Stempel geschichtlicher Treue aufdrückt. Diesen heidnischen Sagen und Mythen wurde von jeher sehr große Bedeutung beigelegt; heute treten sie aber weit zurück hinter dem, was die keilschriftliche Literatur der Babylonier und Assyrier über den gleichen Gegenstand enthält. Auch hier haben wir es nicht mit Geschichte, sondern nur mit Sage und Mythe zu tun; aber der babylonische Sagenkreis gehört jenem Volke an, dem Israel selbst entstammt ist. Abraham war in der berühmten uralten Gelehrtenstadt Ur in Babylonien zu Hause und hat gewiß die in seiner Familie einheimische Tradition mit sich genommen und weiter fortgepflanzt.

Einzelne dieser Dichtungen weisen in Bezug auf den Inhalt, beim Flutbericht auch in Einzelheiten eine solche Ähnlichkeit mit der biblischen Erzählung auf, daß eine engere Verwandtschaft damit außer Zweifel steht. Ihr Wert wird dadurch erhöht, daß sie uns, wo nicht in Originalien, so doch in Kopien erhalten sind, die das hohe, teilweise über Moses,

[1] Vg Lüken, Die Tradition des Menschengeschlechtes oder: Die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden 1869; Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts; Stiefelhagen, Theologie des Heidentums 1858, 502 ff.

vielleicht sogar über Abraham hinaufreichende Alter und die sprachliche Beschaffenheit der Originale mit Sicherheit erschließen lassen. Es ist darum die Frage nach Art und Grad des Verwandtschaftsverhältnisses von selbst gegeben, umsomehr, seitdem man weiß, daß die babylonische Kultur Jahrhunderte hindurch einen maßgebenden Einfluß auf die Völker Vorderasiens ausgeübt hat.

Handelt es sich nun um die genauere Bestimmung der literarischen Verwandtschaft der biblischen und babylonischen Darstellung, so ist vor allem die Annahme ausgeschlossen, daß die babylonischen Sagen und Mythen aus der Genesis stammen, da sie wenigstens ihrem Inhalt nach viel älter als die Genesis und in Babylonien einheimisch sind. Es bleibt daher nur die Wahl zwischen den zwei folgenden Annahmen: 1. Entweder sind die babylonischen Mythen die Quelle der biblischen Urgeschichte, in welchem Falle letztere eine monotheistische Darstellung des babylonischen Sagenstoffes wäre; — oder 2. die beiderseitige Verwandtschaft besteht nicht in der Abstammung der einen Erzählung von der anderen, sondern beide stammen aus einer älteren Quelle, aus einer Urtradition, welche die verschiedenen Völker bei ihrer Entstehung als gemeinsames Erbe erhalten und mit sich genommen haben. Diese Tradition wurde dann nicht von allen mit gleicher Treue bewahrt. Je nach Verschiedenheit und Stärke äußerer Einflüsse wurde sie mehr weniger treu erhalten oder auch verschiedenartig umgestaltet.

Diese letztere Auffassung ist schon von vornherein sehr wahrscheinlich und ungezwungen; sie ist auch schon früher unter den Katholiken beim Vergleich der biblischen Urgeschichte mit den bezüglichen Sagen der anderen Völker fast allgemein angenommen worden. Dieses Verhältnis hat man näher dahin bestimmt, daß die gemeinsame Urtradition bei den heidnischen Völkern unter dem Einfluß des Polytheismus und der dichterischen Behandlung von der religiösen wie historischen Reinheit vieles eingebüßt hat, während sie in den Familien der Verheißungslinie auf Grund schriftlicher Aufzeichnung oder mündlicher Überlieferung unter dem Schutze der Vorsehung unversehrt fortgepflanzt wurde und so zur unmittelbaren Quelle der biblischen Darstellung geworden ist.

Es hat jedoch die erstere Ansicht auch unter den Katholiken ihre Vertretung gefunden. So hat zB der französische Assyriologe Lenormant[2] die Ansicht vertreten, daß die ersten 11 Kapitel der Genesis die sagenhaften Traditionen der orientalischen Völker enthalten, die von Abraham überliefert und dann unter dem Einfluß der Inspiration vom polytheistischen Geiste gereinigt worden seien. Nach dieser Ansicht beschränkte sich die Wirkung der Inspiration auf das rein religiöse Moment, indem sie darin statt des ursprünglichen Polytheismus den Monotheismus zum Ausdruck gebracht hat. Auf solche Weise sei ein neuer Geist, der Geist Gottes, der alten unverbürgten Volksüberlieferung eingehaucht worden; für die historische Wahrheit der biblischen Urgeschichte habe die Inspiration aber nichts geleistet, nur religiöse, nicht historische Irrtumslosigkeit sei durch sie garantiert. Lenormant stellte sich mit seiner Ansicht noch auf den Standpunkt der Offenbarung; sein Buch wurde aber wegen des falschen Inspirationsbegriffes auf den Index gesetzt.

Noch weiter sind auf diesem Wege akatholische Auktoren gegangen, indem sie sich außer den Boden der Offenbarung stellten und — freilich in mehrfachen Varianten — die biblische Urgeschichte als einen rein natürlichen Niederschlag der babylonischen Mythen erklärten. Vor allem ist hier der Assyriologe Friedrich Delitzsch zu nennen, der schon in seinem Werke Wo lag das Paradies? (1881) diese Auffassung vertrat, ohne damit besonderen Anklang zu finden, später jedoch durch seine drei Vorträge über Babel und Bibel (1902—1904) einen großartigen Erfolg erzielt hat. Er hat durch diese Vorträge und deren Herausgabe die darin behandelte Frage gewissermaßen zu einem Gemeingut des Publikums gemacht und dabei eine weit ausgedehnte Zustimmung gefunden. Der Grund der überraschenden Erfolge liegt keineswegs etwa in der Gründlichkeit wissenschaftlicher Beweisführung; diese wird vielmehr sehr vermißt. Kühne, mit Bestimmtheit auftretende Behauptungen und ein glänzender Stil bilden den Ersatz dafür, der auch viel mehr Zugkraft bei der großen Menge hat. Zudem war das Thema an sich sehr geeignet, allgemeines Interesse zu erwecken. Der überraschende Erfolg hat Delitzschs Vorträge über Babel und Bibel monatelang in den Mittelpunkt der Diskussion gestellt und eine ganze Babel- und Bibel-Literatur hervorgerufen, indem eine ganze Menge Schriftsteller für und gegen Delitzsch aufgetreten ist.[3]

Das Wort Babel und Bibel will in prägnanter Kürze den Kern der Frage ausdrücken: Babel ist das Ursprüngliche, Frühere; die Bibel das Spätere, davon Abgeleitete. Die biblische Urgeschichte ist aus den babylonischen Mythen entstanden. Aber nicht bloß das, auch die

[2] Les origines de l'histoire d'après la bible et les traditions des peuples orientaux 2, 1880. Dagegen: Historisch-politische Blätter 1894, 322.

[3] Zur Orientierung vg: Keil, Zur Babel- und Bibel-Frage 1903; Döller, Bibel und Babel oder Babel und Bibel? 1903; Hoberg, Babel und Bibel, ein populärer Vortrag 1904; E. König, Bibel und Babel, eine kulturgeschichtliche Skizze 1902; Öttli, Der Kampf um Babel und Bibel, ein kulturgeschichtlicher Vortrag 1902; Alfred Jeremias, Im Kampf um Babel und Bibel. Ein Wort zur Verständigung und Abwehr 1903.

israelitische Religion habe ihre Ideen von Babylon empfangen. Dies suchten dann Delitzsch und seine Anhänger [4] hinsichtlich der einzelnen Partien der Urgeschichte und der Religion Israels zu erweisen. Noch viel weiter sind andere Schriftsteller, wie Hugo Winckler und Jeremias, gegangen, die nicht bloß die Kultur und Religion Israels wie der andern vorderasiatischen Völker, sondern die religiös-kulturelle Entwicklung auch weit entlegener Völker, wie der Chinesen im Osten und der Mexikaner im Westen, von Babylon herleiten wollen und darum Panbabylonisten genannt werden. Mit dem Panbabylonismus hat der gelehrte Astronom und Assyriologe Kugler SJ [5] schon bald nach dem Auftreten dieser überspannten Richtung gründlich aufgeräumt. Hier brauchen wir uns mit dem Panbabylonismus nicht weiter zu beschäftigen, sondern können uns auf das Verhältnis der biblischen Urgeschichte zum babylonischen Sagenkreis beschränken.

Zur Beurteilung dieser Entlehnungstheorie im allgemeinen sind besonders folgende drei Momente festzuhalten:

α) Die geschichtlichen Beziehungen Israels zu Babylon sind derartige, daß ein allgemein kultureller Einfluß von seiten Babylons angenommen werden muß; er ist schon in der Tatsache begründet, daß Israel aus Babylonien stammt. An sich wäre es auch möglich, daß Israel seine Religion ihrem ganzen Inhalt nach von seinem Stammland empfangen hat; aber daß es auch wirklich so gewesen sei, diese Tatsache darf nicht von vorneherein angenommen werden, und die religiöse Entwicklung Israels spricht durchaus dagegen. Israel ist später auch mit anderen Nationen, mit Ägyptern sogar jahrhundertelang, in dauernde innige Berührung gekommen; auch haben diese Nationen in mehrfacher Hinsicht kulturellen Einfluß auf Israel ausgeübt; was aber den Inhalt und die Übung seiner Religion betrifft, hat Israel eine große Selbständigkeit und Unabhängigkeit bewiesen, was aus dem unausgesetzten Kampfe gegen den Polytheismus dieser Nationen besonders hervorleuchtet.

---

[4] Dieser Entlehnungstheorie huldigen unter anderen: Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890; Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895; Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte 1901; Hugo Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker 1903; Winckler und Zimmern haben Schraders KAT in dritter Auflage und ganz geänderter Anlage herausgegeben (1903) und darin ebenfalls die Entlehnungstheorie vertreten.

[5] Vg Sternkunde und Sterndienst in Babel 1907 und 1909. — Im Bannkreise Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgeschichtliche Tatsachen 1910. Auf den Trümmern des Panbabylonismus, Anthropos IV 477 ff.

β) Aber auch die Ähnlichkeit der biblischen Urgeschichte und der babylonischen Mythen ist nicht derart, um daraus die Entlehnung von seiten Israels schließen zu dürfen. Vor allem muß es als unwissenschaftlich erklärt werden, daß, wie es zB besonders von Delitzsch geschieht, mit sehr durchsichtiger Absicht je nach Bedarf nur die Ähnlichkeitsmomente, nicht auch die oft sehr weitgehenden Verschiedenheiten hervorgehoben werden. Infolge solch einseitiger Darstellung muß dem der Sache unkundigen Leser die Ähnlichkeit viel größer erscheinen, als sie eigentlich ist. Ferner ist es unstatthaft, aus der Ähnlichkeit auf das Verhältnis der Abstammung zu schließen, während doch nur der Schluß auf Verwandtschaft berechtigt ist. Dies wird besonders durch den Hinblick auf die ähnlichen Sagen und Mythen anderer Kulturvölker klar. Manche dieser Sagen weisen in der Hauptsache fast nicht weniger Ähnlichkeit mit der Bibel auf als die keilschriftlichen Berichte; und doch fällt es niemand ein, deswegen eine Abstammung anzunehmen. Es weist vielmehr die Tatsache, daß viele Völker des Altertums über die Urgeschichte sagenhafte Erzählungen besitzen, die untereinander und der biblischen Urgeschichte mehr oder weniger ähnlich sind, darauf hin, daß wir es hier mit einem gemeinsamen Erbe zu tun haben, welches diese Völker bei ihrer Lostrennung vom gemeinsamen Stamm mitgenommen haben. Je weiter sie sich nach Zeit und Ort vom gemeinsamen Ursprung entfernt haben, um so verschiedenartiger und stärker sind auch die Einflüsse geworden, welche verändernd auf die einheitliche Urtradition einwirken mußten. Bei der engen Verwandtschaft Israels mit Babylonien ist es leicht erklärlich, daß zwischen den Urgeschichten beider die Ähnlichkeiten im Vergleich mit anderen Völkern nach Inhalt und Form zahlreicher und größer sind. Hiezu hat gewiß auch der Umstand mitgewirkt, daß schon Jahrhunderte, bevor die Stammfamilie Israels von der Heimat am Euphrat ausgezogen ist, dort die Keilschrift ausgebildet war, durch die die Überlieferung der Vorzeit fixiert und so vor Entstellungen leichter bewahrt werden konnte.

γ) Der Zusammenhang Israels mit Babylon hat aber durchaus nicht zur notwendigen Folge, daß Israel als Zweig nur vom Gemeingut des Stammes etwas mitgenommen hat; es ist ja sehr naheliegend und besonders der Heilsökono-

mie entsprechend, daß die Urtradition in einem Teile, sei es in einer Familie oder einem Geschlecht, unter dem Schutz der Vorsehung reiner als sonst bewahrt worden ist; war ja dasselbe auch bezüglich des wahren Glaubens, der viel schwieriger rein zu erhalten war, ebenso der Fall. Haben sich diese Traditionen zwar nur in einem Teile rein erhalten, so konnten sie doch über diesen Kreis hinaus wenigstens insoferne von Einfluß sein, daß sie mitgewirkt haben, den wahren Kern trotz der Entstellung durch den Polytheismus des Volksglaubens und die mythische Dichtung besser zu bewahren. Insoferne ist also nicht eine Abhängigkeit der Bibel vom babylonischen Mythus, sondern vielmehr umgekehrt die Abhängigkeit der Mythen zwar nicht von der biblischen Darstellung, sondern von der uralten, von den gemeinsamen Vorfahren ererbten, später in der Bibel niedergelegten Tradition anzunehmen.

Damit soll durchaus nicht eine andere Abhängigkeit der Bibel von Babel geleugnet werden. Wir wissen aus mehreren Stellen der Heiligen Schrift, daß die nächsten Verwandten Abrahams vom Polytheismus ihrer Heimat nicht freigeblieben sind und die Anhänglichkeit daran nach Chanaan mitgenommen haben; um wie viel mehr wird dies bei den Dienstleuten der Fall gewesen sein. Damit haben sich, wie religiöser Irrtum neben der Wahrheit, gewiß auch, ja noch viel leichter, bezüglich der Urgeschichte sagenhafte populäre Auffassungen, mythische Vorstellungen, vom Mythus entlehnte dichterische Ausschmückungen in Israel eingebürgert. Der fortdauernde Kultureinfluß Babylons hat auch das Seinige dazu beigetragen. Man kann darum schon von vorneherein annehmen, daß besonders in der Dichtung Israels, auch in der religiösen, allerhand Anklänge an die babylonischen Sagen und Mythen zu finden sind; in dieser aber, ähnlich wie Vorgänge in der Natur oder wie die Anthropomorphismen, nur zur Einkleidung und eindrucksvollen Darstellung religiöser Wahrheit. Es ist Sache der Einzeluntersuchung, diese Abhängigkeit der Bibel von Babel Fall für Fall aufzuzeigen. Leider ist von der älteren Literatur Israels so vieles verloren gegangen und auch von der Keilschriftliteratur vieles noch unerforscht, anderes nur fragmentarisch erhalten, so daß vorläufig die Zurückhaltung auf diesem Gebiete vielleicht doch noch mehr am Platze ist, als die zuversichtliche Bestimmtheit, welche manche Gelehrte zur Schau tragen.

B) Schöpfung und Sündenfall

a) Das babylonische Schöpfungsepos

Die Auffassung der Babylonier vom Ursprung der Welt war früher nur aus den von Eusebius überlieferten Fragmenten eines Werkes, das ca 300 v Chr der Belspriester Berosus verfaßt hat, und aus einer Schrift des Neuplatonikers Damascius bekannt. Im Jahre 1875 hat George Smith in den Ruinen von Ninive die ersten Bruchstücke des babylonischen Weltschöpfungsepos gefunden und veröffentlicht. Während Smith nur 7 Bruchstücke benützen konnte, ist später durch neue Funde ihre Anzahl auf 49 gestiegen, die größtenteils aus der Bibliothek des Königs Assurbanipal in Ninive stammen. Die Texte sind von King in den Cuneiform Texts, Part. XIII 1901, und dann im zweiten Band seines Werkes The seven Tablets of Creation 1902 veröffentlicht worden. Der wesentliche Inhalt des Epos, das auf 7 Tontafeln geschrieben war, deren letzte der Verherrlichung des Gottes Marduk gewidmet ist und seine Ruhmesnamen enthält, ist folgender:

Als Himmel und Erde noch nicht benannt waren, dh noch nicht existierten, waren nur Apsu und Tiâmat, mit denen zugleich ihr Sohn Mummu erscheint. Die beiden erstern sind als der Ozean, das ungeschiedene Chaos zu denken, das in ihnen als männliches und weibliches Urprinzip personifiziert wird, während Mummu (Wissen, Weisheit, Form) als Urbild der aus dem Chaos entstehenden Welt aufzufassen ist. Aus Apsu und Tiâmat als dem ersten Götterpaare gehen nun die übrigen Götter hervor. Zuerst werden zwei Götterpaare, Lachmu und Lachâmu sowie Anšar und Kišar (die letzteren zwei als Repräsentanten der obern und der untern Welt), gebildet, dann die Göttertrias Anu (Herr des Himmels), Bel (Herr der Erde) und Ea (Herr der Wassertiefe). Es entstand Feindseligkeit unter den Göttern; Apsu und Tiâmat faßten den Plan, die meisten der später entstandenen Götter zu vernichten. Tiâmat erscheint als eigentliche Führerin der Erhebung; sie schafft elf Arten schrecklicher Wesen und gibt ihnen ihren Gemahl Kingu als Führer. Die Götter auf der Gegenseite sind voll Furcht und Schrecken; nur Eas Sohn, Marduk, der Gott des Lichtes, läßt sich gegen Zusicherung der höchsten Macht herbei, den Kampf mit Tiâmat aufzunehmen. Der Kampf begann und als Tiâmat ihren Rachen öffnete, ließ Marduk einen bösen Wind in sie hineinfahren, tötete sie mit dem Schwert und zerlegte sie in zwei Teile, aus denen er Himmel und Erde bildete.

Auf der fünften Tafel wird mitgeteilt, daß Marduk die Sterne als „Standorte der größten Götter" geschaffen habe; auch ist die Rede von der Festsetzung des Jahres und von dessen Einteilung in Monate und Tage.

Auf Fragmenten, deren Zugehörigkeit zum Epos unsicher ist, wird die Erschaffung der Erde, die Sammlung der Gewässer, die Belebung von Wasser und Land durch Tiere und Pflanzen berichtet. Die sechste Tafel berichtet in dem erhaltenen Anfangsstück die Erschaffung des Menschen.

Wenn man diesen babylonischen Schöpfungsbericht mit dem biblischen vergleicht, so fallen in der Tat mehrere Analogien in die Augen: Nach beiden war vor

dem geordneten Weltall das Chaos, aus dem die Welt durch Scheidung gebildet wurde. Diese Bildung wird beiderseits göttlichem Eingreifen zugeschrieben. Sehr beachtenswert ist, daß das Chaos beidemal mit stammverwandten Wörtern benannt wird: im babylonischen Epos mit tiâmat, im biblischen Bericht mit t^{e}hôm. Gelingt es, die Keilschrifttafeln vollständig herzustellen, so werden vielleicht noch andere Parallelen auftauchen, um die Verwandtschaft beider Berichte noch klarer zu erweisen. Vielleicht tauchen aber auch noch weitere Gegensätze auf. Jedoch sind schon die jetzt vorliegenden zahlreich und groß genug, um das Verhältnis der Abstammung des biblischen Berichtes vom babylonischen auszuschließen. Die wichtigsten sind:

α) Der biblische Bericht ist streng monotheistisch, der babylonische polytheistisch.

β) Damit hängt eine sehr weitgehende Verschiedenheit des Themas selbst zusammen: der biblische Bericht beschreibt die Entstehung der Welt, er bietet Kosmogonie; der babylonische bietet Theogonie: er beschreibt die Entstehung der Götter, den Widerstreit unter ihnen, den Ausgang des Kampfes, die Verherrlichung Marduks. Die Weltbildung ist nur wie ein Teil in diesen Streit der Götter hineingewoben.

γ) Im Zusammenhang damit kommt beiderseits ein grundverschiedenes Verhältnis zwischen Gott und Welt zum Ausdruck. Nach der Bibel ist Gott ewig und die Welt, auch das Chaos, in der Zeit von ihm aus nichts hervorgebracht; nach dem babylonischen Epos ist das chaotische Urmeer ewig, ja das göttliche Urwesen selber. Von diesem in mythischer Weise gedachten Urmeer stammen alle Götter und die Weltherrscher (Pantheismus).

δ) Der biblische Bericht ist durchaus allgemein religiöser Natur: er lehrt, daß alles von Gott herstammt und daß Gott den Menschen zur Krone der Schöpfung, die übrige Welt aber für den Menschen gemacht hat; es fehlt ihm jede Anspielung auf das besondere Verhältnis Gottes zu Israel oder auf irgendwelche historische Ereignisse. — Ganz anders die babylonische Darstellung: sie ist politisch und lokalreligiös gefärbt. Das babylonische Epos zeigt nämlich, wie Marduk, der Stadtgott Babylons, zur obersten Macht in

der Götterwelt gekommen ist. Als Sieg und Niederlage eines Gottes wurde von den alten Völkern des Orients Sieg und Niederlage der ihn verehrenden Stadt aufgefaßt und dargestellt. Marduks Sieg im Kampfe mit den anderen Göttern hat also Babylons Sieg im Kampfe mit den anderen Städten des Zweistromelandes zur Voraussetzung. Das babylonische Schöpfungsepos hat demnach eine langdauernde nationalpolitische und damit zusammenhängende religiöse Entwicklung hinter sich. In die dichterische Verherrlichung des politischen und religiösen Umschwunges wurde der Gedanke hineinverwoben, daß es dieselbe Gottheit ist, der, wie Babylon seinen Sieg, so die Welt ihre Entstehung zu verdanken hat; es wurde somit der bereits vorhandene Glaube an den Ursprung der Welt aus Gott auf Marduk angewendet und dadurch in seiner Verherrlichung das Größte geleistet. Daß dieser Glaube selbst aber ganz allgemein und darum an sich auch uralt ist, lehrt der Vergleich mit den Religionen aller anderen Völker. Daraus ergibt sich ganz klar, daß im babylonischen Schöpfungsepos jede Anspielung auf eine bestimmte Gottheit (Marduk) und auf politische Ereignisse spätere Zutat ist, durch die das allgemein religiöse Moment in den Dienst lokal und zeitlich beschränkter Anschauungen gestellt wurde. — Im biblischen Schöpfungsbericht ist aber, wie gesagt, der Glaube an den Ursprung der Welt aus Gott ganz frei von jedem lokal- oder zeitgeschichtlichen Einfluß; er trägt darum im Vergleich mit der babylonischen Darstellung den Beweis höchsten Alters und ursprünglicher Reinheit in sich; er ist das treu bewahrte religiöse Erbe aus einer Zeit, wo die Gottesverehrung noch nicht in den engen Rahmen nationalen oder politischen Lebens eingeschränkt war.

Der Vergleich beider Schöpfungsberichte schließt es also geradezu aus, daß der biblische aus dem babylonischen Bericht entstanden sei.

b) Der erste Sündenfall

α) Die in der biblischen Erzählung vom Sündenfall dargestellten Ideen finden sich teilweise auch im babylonischen Sagenkreis zerstreut vor. In dem schon erwähnten Gilgamesch-Epos tritt ein gewaltiger Mensch, namens Ea-bâni, auf, der nach des Gottes Anu Ebenbild aus Lehm gebildet ist, nur das Kleid seiner Behaarung trägt, mit den Tieren des Feldes friedlich zusammenwohnt und über eine ungeheure Kraft ver-

fügt. Ein Weib bringt ihn zu Fall und zerstört dadurch sein Lebensglück und seine Freundschaft mit der Natur. Er sieht sich zu mühevoller Arbeit verurteilt, verstoßt das Weib und stirbt endlich des Todes.

β) Auf einer Tontafel von Tel-el-Amarna wird erzählt, wie der vom Gott Ea erschaffene Mensch Adapa der Unsterblichkeit verlustig geworden ist. Er soll sich vor dem Gott Anu rechtfertigen und wird von Ea belehrt, Öl und Kleider anzunehmen, aber wenn Anu ihm „Speise des Todes" und „Wasser des Todes" bieten wird, diese zurückzuweisen. Da ihm die Rechtfertigung gelingt, will ihm Anu Unsterblichkeit verleihen und bietet ihm „Brot des Lebens" und „Wasser des Lebens" an. Aus Unkenntnis weist Adapa, dem wohl vom Neid diktierten Rat Eas folgend, diese zurück und verscherzt damit die Unsterblichkeit.

γ) Mit der Geschichte des ersten Sündenfalles wird noch eine bildliche Darstellung auf einem Siegelzylinder in Verbindung gebracht. Von einem Baume hängt unten rechts und links eine Frucht herab. Zu beiden Seiten sitzen zwei bekleidete Personen: die links wird für ein Weib, die rechts für einen Mann gehalten. Links neben dem Weib ist eine nach aufwärts sich schlängelnde Linie, die für eine Schlange angesehen wird. Ein die Darstellung erklärender Text ist nicht vorhanden, weshalb man nur auf Mutmaßungen angewiesen ist. Es darf darum nicht auffallen, daß gar manche Gelehrte einen Zusammenhang dieses Bildes mit dem ersten Sündenfall nicht anerkennen. Sie halten die Schlangenlinie für einen ornamentalen Strich, die Person rechts wegen der Hörner am Kopfputz für einen Gott. Daß beide für sich die Hand nach der Baumfrucht ausstrecken und insbesonders, daß sie bekleidet sind, bildet eine wesentliche Abweichung von der biblischen Erzählung und auch von der babylonischen Auffassung, daß Ea-bâni vom Weibe verführt wurde. — Einen andern, in den Ruinen bei Niffer entdeckten Sigelzylinder von sehr hohem Alter bespricht Müller OsB, Ein neuer Sündenfallzylinder? TQS 1917/18 1 ff. Müller glaubt in der Darstellung, Mann und Weib, unbekleidet, rechts und links von einer Blätterpflanze (Baum des Lebens) sitzend, je ein Blatt in der Hand haltend, eine Anspielung auf den Sündenfall zu erblicken, zumal rechts und links ein aufrechter Streifen eine Schlange darzustellen scheint.

Der ersterwähnte Siegelzylinder läßt sich nach dem Gesagten nicht verwerten, um auch nur eine Verwandtschaft seines Bildes mit der biblischen Darstellung, geschweige denn eine Abhängigkeit der letzteren von der babylonischen Auffassung zu beweisen. Die Sagen von Adapa und Ea-bâni enthalten zwar Momente, die auch in der biblischen Erzählung vorkommen, aber in auffallender Entstellung. Daß von den einheitlichen, in der Bibel enthaltenen Traditionen einzelne Momente in verschiedene Sagen und Mythen sich verirrt haben, läßt sich leicht erklären; daß aber solche Momente aus verschiedenen Quellen zu einer einzigen so reinen und edlen Darstellung zusammengelegt worden seien, ist eine ganz unnatürliche Annahme.

C) Der keilschriftliche Sintflutbericht

Schon aus den Fragmenten des Berosus war eine chaldäische Flutsage bekannt, die Ähnlichkeiten mit der Bibel aufweist. Darnach entstand

unter dem zehnten antidiluvianischen König Xisuthrus[6] eine große Flut, die das Menschengeschlecht vertilgte. Nur dieser König wurde durch die Gunst des Gottes Chronos gerettet, indem er auf dessen Befehl ein Schiff baute und darin auch seine Familie, seine Freunde, die Tiere und Nahrung für alle unterbrachte. Als die Flut bald abnahm, schickte er dreimal dieselben Vögel aus; und als sie beim dritten Male nicht mehr zurückkehrten, erkannte er, daß das Wasser gewichen sei. Er stieg aus, opferte den Göttern und verschwand auf einmal.

Viel wichtiger ist der keilschriftliche Sintflutbericht, den George Smith im Jahre 1872 in der Bibliothek des Königs Assurbanipal zu Ninive entdeckt hat[7]. Der Bericht gehört zu einem Epos babylonischen Ursprungs, welches auf 12 Tafeln die Taten und Abenteuer des Helden Gilgamesch (Königs von Erech) und sein heißes, aber vergebliches Streben nach der Unsterblichkeit besingt. Dieser kommt, von Todesfurcht und Sehnsucht nach Unsterblichkeit getrieben, zu seinem Ahnen Utnapischtim, der ihm erzählt, wie er aus einer großen Flut gerettet worden sei. Das ganze Epos ist auf zwölf Tontäfelchen enthalten; der Flutbericht nimmt auf der elften Tafel bei 180 Zeilen ein.

Die Götter beschlossen, eine große Flut zur Vertilgung der Menschen anzurichten; Ea will aber den Surripakiten Utnapischtim (mit dem Beinamen Atrachasis, woraus das „Xisuthrus" des Berosus korrumpiert ist) retten. Auf Befehl des Gottes baut dieser ein Schiff, in das er seine Familie, sein Gesinde, allerlei Tiere und seinen Reichtum an Silber und Gold mitnahm. Diese Flut war so groß, daß selbst die Götter sich fürchteten. „Im Himmel selbst fürchteten sich die Götter vor der Sintflut, flüchteten hinauf in den (obersten) Himmel des Gottes Anu; wie Hunde auf dem Lager kauern sich die Götter an dem Gitter des Himmels nieder. Weinend hockten sie auf einem Fleck und preßten die Lippen zusammen. Sechs Tage und sieben Nächte behielten Wind, Flut und Sturm die Oberhand. Am siebenten Tage aber legte sich die Sintflut, die einen Kampf gekämpft hatte wie ein gewaltiges Kriegsheer; das Meer zog sich in sein Bett zurück und Sturm und Flut hörten auf.

---

[6] Berosus führt zehn babylonische Könige an, die vor der großen Flut regiert haben sollen. Da Gn 5 ebenfalls zehn antidiluvianische Urväter der Sethitenlinie (von Adam bis Noe) angeführt werden, hat man versucht, auch diese Genealogie als Niederschlag aus der babylonischen Sage hinzustellen. Wenn eine Verwandtschaft besteht, was außer der Zehnzahl besonders die sachliche Identität des zehnten Patriarchen mit dem zehnten König nahelegt (beide wurden ja aus der Flut gerettet), so ist doch eine genauere Bestimmung des Verhältnisses vorläufig ganz aussichtslos; die Anhaltspunkte sind nämlich hiefür viel zu geringfügig. Volkspsychologisch läßt sich aber erklären, daß die Babylonier die Patriarchen der von Gott bevorzugten Geschlechtslinie zu Königen ihres Reiches gemacht haben; daß aber Israel die Patriarchen der Verheißungslinie aus der fabelhaften Königsreihe des von ihm so gefürchteten und gehaßten Babylon entlehnt habe, ist eine ganz und gar widerspruchsvolle Annahme.

[7] Das Gilgamesch-Epos, neuübersetzt von Ungnad und erklärt von Greßmann 1910.

Ich aber durchfuhr das Meer, laut klagend, daß die Wohnstätten der Menschen in Schlamm verwandelt worden waren; wie Baumstämme trieben die Leichen umher. Eine Luke hatte ich geöffnet und als das Licht des Tages auf mein Antlitz fiel, da zuckte ich zusammen und setzte mich weinend nieder; über mein Antlitz flossen meine Zähren. Über die Länder, jetzt ein furchtbares Meer, fuhr ich dahin. So wartete ich sechs Tage lang. Als aber der siebente kam, da nahm ich eine Taube heraus und ließ sie fliegen. Die Taube flog hin und her; da aber kein Ruheplatz da war, so kehrte sie wieder zum Schiffe zurück. Darauf nahm ich eine Schwalbe heraus und ließ sie fliegen. Die Schwalbe flog hin und her; da aber kein Ruheplatz da war, so kehrte sie wieder zum Schiff zurück. Da nahm ich einen Raben heraus und ließ ihn fliegen. Der Rabe flog fort und als er die Abnahme des Wassers sah, kam er wieder heran, indem er vorsichtig durch das Wasser watete, aber nicht wieder zurückkehrte."

Das Schiff landete hierauf auf dem Berge Nisir, und zur Danksagung für die wunderbare Rettung aus der Flut brachte Utnapischtim den Göttern ein Opfer dar. „Die Götter sogen ein den Duft; die Götter sogen ein den süßen Duft. Wie Fliegen scharten sich die Götter um den Opfernden." Der Gott Ea ermahnt sodann den Gott Bel, er möge in Zukunft die Menschen nicht mehr durch eine Flut vernichten, sondern dafür lieber wilde Tiere, Löwen, Hyänen, eine Hungersnot oder Pest über die Menschheit kommen lassen.

Man erkennt auf den ersten Blick, daß zwischen dem biblischen und keilschriftlichen Flutbericht eine Ähnlichkeit besteht. Auf Befehl eines Gottes wird ein Schiff (Arche) gebaut, zur Rekognoszierung nach der Flut werden Vögel ausgeschickt, das Schiff landet auf einem Berge, für die Rettung wird ein Opfer dargebracht. Doch bestehen zwischen beiden Berichten auch große Verschiedenheiten. Utnapischtim baut sein Schiff in sieben Tagen, Noe braucht dazu 120 Jahre. Verschieden sind auch die Maßangaben des Schiffes in beiden Erzählungen. Im Gilgamesch-Epos wird eine Taube, eine Schwalbe und ein Rabe, nach der biblischen Mitteilung jedoch zuerst ein Rabe, dann dreimal eine Taube ausgesandt. Die Genesis unterscheidet ferner bei der Aufnahme der Tiere zwischen reinen und unreinen und erwähnt nach der Flut einen Regenbogen, nicht so der keilschriftliche Flutbericht.

Ganz verschieden ist auch beiderseits der religiöse Gehalt. In der Bibel ist die Flut ein Strafgericht Gottes für die allgemeine Lasterhaftigkeit mit beabsichtigter Rettung des Gerechten; im Gilgamesch-Epos ist sie das unüberlegte Werk der Götterlaune und wird Utnapischtim gegen die Absicht der Anstifter der Flut gerettet, worüber dieser, der Gott Bel, sich sogar entrüstet zeigt.

Die babylonische Sintflutlegende ist mit etwas abweichenden Darstellungen noch in anderen Keilschriftfragmenten enthalten; ein Fragment, ebenfalls aus der Bibliothek des Königs Assurbanipal, erwähnt den göttlichen Befehl an Atrahâsis (Xisuthrus), ein Schiff zu bauen und es mit Menschen und Tieren zu füllen. Ein anderes von P. Scheil gefundenes Fragment hat seine Bedeutung im hohen Alter, da es nach der darauf befindlichen Datierung aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends stammt. Noch weit größere Bedeutung wird dem erst vor wenigen Jahren von Hilprecht entzifferten Fragmente einer Fluterzählung aus der Tempelbibliothek von Nippur beigelegt, für dessen Entstehung der genannte Gelehrte das Ende des dritten Jahrtausends, und zwar als spätesten Termin, ansetzt. Die große Bedeutung dieses Fragmentes besteht nicht bloß in seinem außerordentlich hohen Alter, sondern im Zusammenhalt damit besonders darin, daß der leider nur sehr fragmentarische Inhalt, dort, wo er von den anderen babylonischen Flutlegenden abweicht, umsomehr mit dem Berichte der Genesis übereinstimmt. Die Verwandtschaft des biblischen Berichtes mit der Flutlegende aus Nippur ist darum eine viel innigere als mit der Flutlegende aus der Bibliothek von Ninive. Diese Verwandtschaft ist auch der sicherste Beweis für das hohe Alter des biblischen Sintflutberichtes, der offenbar schon in der Patriarchenfamilie einheimisch und sehr wahrscheinlich bereits damals schriftlich fixiert war[8].

Daß die Tradition von einer großen Flut weit über die Entstehung der babylonischen Mythen in die graue Vorzeit zurückreicht, ist aus den Flutsagen ersichtlich, welche sich bei vielen anderen Völkern vorfinden[9]. Die Überzeugung, daß durch ein großes, gewaltiges Naturereignis die Menschheit (ob ganz oder nur in begrenztem Gebiet, ist hier gleichgültig) vertilgt und nur ein kleiner Rest gerettet wurde, ist also ein Gemeingut vieler Völker; es stammt also aus einer Zeit, in welcher diese noch nicht geteilt waren. Daß diese Tradition mit der Differenzierung der Völker nur den Kern bewahrt, im übrigen aber sehr verschiedenartige Gestaltung bekommen hat, ist selbstverständlich. Das mythologische Beiwerk des babylonischen Berichtes erweist sich als solche spätere Zutat. Der biblische Bericht ist von solchen Zutaten frei und darf schon darum ein höheres Alter beanspruchen. Es ist sehr leicht möglich, daß diese Tradition in ihrer ursprünglichen Reinheit auch in Babylonien noch neben der mythologischen Bearbeitung sich lange Zeit erhalten hat, nicht unwahrscheinlich sogar mit Hilfe uralter schriftlicher Aufzeichnung.

---

[8] Vg Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur 1910; Hehn, Neue keilschriftliche Dokumente zur biblischen Urgeschichte BZ 1913 (11), 337 ff.

[9] Vg André e, Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet 1891.

Die sumerische Frage und die biblische Urgeschichte. — Das Problem der Urgeschichte hat in jüngster Zeit eine bedeutsame Erweiterung erfahren. Die Tatsache, daß die babylonischen Semiten mit der Schrift auch die Kultur und viele religiösen Vorstellungen von den Sumeriern geerbt und übernommen haben, legte von vorneherein die Annahme nahe, daß auch die babylonische Darstellung der Urgeschichte, wie sie in den Keilschriften enthalten ist, auf sumerischen Ursprung zurückgeht. Diese Annahme wurde dadurch gestützt, daß die Namen der in den babylonischen Dichtungen vorkommenden Personen meist sumerisch sind und der Schauplatz der Dichtungen selbst das eigentliche Stammgebiet der Sumerier, Südbabylonien, ist. Diese Annahme hat durch die Ergebnisse der amerikanischen Ausgrabungsarbeiten in den Ruinenfeldern von Nippur beim heutigen Niffer noch mehr Wahrscheinlichkeit gewonnen.

Unter den bisher bearbeiteten Täfelchen sumerischer Texte befinden sich auch Bruchstücke von Dichtungen, die mehr oder weniger deutlich von Ereignissen der Urgeschichte handeln. Eine durch die deutschen Ausgrabungen in Assur gewonnene Tafel, die denselben Gegenstand behandelt, enthält außer dem sumerischen Originaltext auch eine akkadische Übersetzung. Es ist aber die Hoffnung, die man anfangs auf diese Funde gesetzt hat, ziemlich abgekühlt worden, weil bei genauerer Untersuchung gerade jener Nippur-Text, der wegen seines Umfanges der wichtigste zu sein schien, als nicht hieher gehörig erkannt wurde; er behandelt nämlich nicht, wie der erste Herausgeber (Langdon, Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Men 1915) und nach ihm andere glaubten, den Sündenfall der ersten Menschen und die Sintflut, sondern er enthält ein Loblied auf Dilmum und die Entstehung und Entwicklung der Kultur mit starkem mythologischem Einschlag. Die anderen Texte bieten aber, weil nur Bruchstücke, viel zu wenig Handhabe, um die Anschauung der Sumerier über die Urgeschichte und das Verwandtschaftsverhältnis ihrer diesbezüglichen Dichtungen mit der semitischen Auffassung feststellen zu können. Auch der bereits erwähnte Siegelzylinder aus Nippur bietet nicht genügende Anhaltspunkte, um ihn mit voller Sicherheit als Darstellung des ersten Sündenfalles deuten zu können. Vorläufig läßt sich also weder über das Verhältnis der sumerischen Texte zu den babylonisch-semitischen, noch über ihren Zusammenhang mit der biblischen Urgeschichte etwas Bestimmtes sagen. Es müssen weitere Funde abgewartet werden, die die vorhandenen Lücken ausfüllen und auch sonst größere Klarheit bringen.

Vg Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur Biblischen Urgeschichte 1917, und die Besprechung durch Linder in ZKTh 1918 (42) 819 ff; Witzel OsF, Keilinschriftliche Studien 1918, 51 ff.

DRITTER ABSCHNITT

VON ABRAHAM BIS MOSES

§ 17

Die Auserwählung Israels

Noe hatte über Sem und dessen Nachkommenschaft den Segen gesprochen und Gott als denjenigen gepriesen, welcher mit Sem in eine Gnadenverbindung sich einlassen und dadurch diesen Segen verwirklichen werde. Es hatte demnach den Anschein, als ob der Segen des Patriarchen der ganzen, von seinem Erstgebornen abstammenden Völkerfamilie, den Semiten überhaupt, zugedacht sei. Tatsächlich war dies nicht der Fall. Der Segen galt in seiner Fülle nur jener Geschlechtslinie, durch die Sem Stammvater des ververheißenen Siegers über die Schlange wurde. Insoferne hat sich im gleichen Schritt mit der immer weiteren Verzweigung von Sems Nachkommenschaft das Gebiet des Segens immer mehr verengert. Die außerhalb der Verheißungslinie stehenden Glieder hatten am Segen ihres Stammvaters nur insoweit Anteil, als sie sich rühmen durften, mit der beglückten Stammlinie gleichen Ursprung zu haben, demselben Völkergebiet anzugehören, aus dem der Segen hervorkommen sollte.

Nach dem Plan Gottes war aber diese Beschränkung des göttlichen Segens auf eine bestimmte Familie nur vorübergehend; dann trat eine Erweiterung ein. Der Herr ließ aus einer Familie dieser gesegneten Stammlinie ein ganzes Volk hervorwachsen. Dieses Volk war berufen, in seiner Gesamtheit des über Sem gesprochenen Segens teilhaftig zu werden; auch fing erst in diesem Volk der Segen an, nach seinem inneren Reichtum sich zu entfalten. Die

Vorbereitung auf die Erlösung tritt damit in ein neues Stadium, das durch die Auserwählung Israels zum Volk Gottes gekennzeichnet ist. Gott ließ die Menge der Völker ihre Wege gehen (Apg 14, 15); Israel aber wählte er dazu aus, um in ihm den verheißenen Segen vorzubereiten und zu verwirklichen.

Die Bedeutung, die die Auserwählung für Israel hatte, ist im folgenden genauer zu bestimmen:

α) Gott hat das Volk Israel herausgehoben aus der Menge der übrigen Völker und in ein besonders inniges Verhältnis zu sich gesetzt, von dem alle anderen ausgeschlossen waren. Er hat es als sein Eigentum erklärt und darum auch sein Volk, sich selbst aber den Gott Israels genannt[1].

β) Dieses Verhältnis hat Gott durch einen beiderseitigen Vertrag, durch ein Bündnis besiegelt (Gn 15, 18; Ex 24), worin beide Teile zu gewissen Leistungen sich verpflichteten (Bundespflichten). Das Volk sollte im allgemeinen leisten, was die Menschheit Gott versagt hatte; es sollte die Treue gegen seinen Gott bewahren[2], durch den wahren Glauben und die Erfüllung des göttlichen Willens auf die Ankunft des Messias sich vorbereiten.

Gott hinwieder versprach dem Volk folgendes zu leisten: Im allgemeinen wollte Gott den Israeliten eine ganz besondere Fürsorge zukommen lassen. Er ist ihr Vater, der sie, seine Kinder, gemacht, geschaffen, ernährt und großgezogen hat und wie seinen Augapfel behütet[3].

1) Diese Fürsorge Gottes bewährte sich vor allem darin, daß in Israel nicht bloß die Offenbarung in ihrer Reinheit erhalten blieb, sondern dasselbe noch zum Träger neuer Offen-

---

[1] Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris de cunctis populis, qui sunt super terram (Dt 7, 6). Pars autem Domini populus eius, Jacob funiculus haereditatis eius (32, 9). — Assumam vos mihi in populum et ero vester Deus (Ex 6, 7). Ero Deus vester, vosque eritis populus meus (Lv 26, 12).

[2] Dominus elegit te hodie, ut sis ei populus peculiaris ... et custodias omnia praecepta illius (Dt 26, 18).

[3] Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te et fecit et creavit te? (Dt 32, 6). Custodivit (populum) quasi pupillam oculi sui. Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans expandit alas suas, et assumpsit eum atque portavit in humeris suis (32, 10. 11).

barungen gemacht wurde, die vor allem den Erlöser und das Erlösungswerk zu ihrem Gegenstand hatten [4].

2) Aus Israel sollte der Erlöser hervorgehen [5].

3) Dieser wird vor allem in Israel selbst das Heil wirken, das dann durch Israel den Heiden zukommen soll. Darum spricht Christus zum chanaanäischen Weib: „Ich bin nur zu den Schafen geschickt, die aus dem Hause Israel verloren gegangen sind" (Mt 15, 24; vg 10, 6), und zur Samariterin am Jakobsbrunnen: „Das Heil kommt von den Juden" (Jo 4, 22).

4) Auch in irdischer Hinsicht war das auserwählte Volk der Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes. Er hat es herausgenommen aus den Heidenvölkern und ihm ein „vorzügliches Land" angewiesen, das „von Milch und Honig floß". In diesem Land sollte es Gottes Segen nach innen, Gottes Schutz nach außen in reichlichstem Maße genießen.

5) In diesem Land sollte das auserwählte Volk der Gnadengegenwart Gottes sich erfreuen. Der Herr schlug mitten unter ihm seinen Wohnsitz auf, um sein Volk auch in staatlicher Hinsicht als König und Gesetzgeber zu regieren, wodurch dem ganzen Gesetz Israels die Auszeichnung göttlichen Ursprungs und damit zugleich die beste Garantie innerer Vortrefflichkeit zuteil wurde [6].

Gott hat Israel auserwählt nicht wegen der Gerechtigkeit des Volkes, sondern „damit er sein Wort erfülle, das er unter einem Eid seinen Vätern versprochen hat, dem Abraham, Isaak und Jakob" (Dt 9, 5). Dieses Versprechen hatte vorzüglich die Abstammung Christi zum Gegenstand. Der hl Thomas schreibt hierüber: Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim, ut ille populus, ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret

---

[4] Quid ergo amplius Judaeo est, aut quae utilitas circumcisionis? multum per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei (Rom 3, 1. 2). — Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio (Hebr 1, 1. 2).

[5] Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus, benedictus in saecula (Rom 9, 5).

[6] Nec est alia natio tam grandis, quae habeat deos appropinquantes sibi, sicut Deus noster adest cunctis obsecrationibus nostris. Quae est enim alia gens sic inclita, ut habeat ceremonias iustaque iudicia et universam legem (Dt 4, 7. 8).

... Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae, ut talis promissio ei fieret ... sed ex gratuita Dei electione et vocatione (I IIae 98. 4).

Stellung der Heiden während dieser Periode

α) Es liegt im Begriff der Auserwählung, daß die Heiden (Nicht-Israeliten) keinen Anteil hatten an der bevorzugten Stellung des israelitischen Volkes[7]. Das heißt aber nicht: Gott kümmerte sich nicht um die Heiden, sondern: er wandte, um sie in der Wahrheit und Gerechtigkeit zu erhalten, nicht die außerordentlichen Mittel an wie in Israel.

β) Diese Zurücksetzung sollte aber nur für die Zeit der Vorbereitung des Heiles dauern. Hat dasselbe einmal in Israel festen Fuß gefaßt, dann werden auch die Heiden in gleicher Weise daran teilnehmen[8]) Diese Wahrheit ist am Beginn der Periode, bei der Berufung Abrahams, deutlich ausgesprochen worden: „In dir (in deinem Samen Gn 22, 18) sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde" (12, 3). Im Laufe der Geschichte wird sie von den Propheten in einem fort wiederholt.

γ) Auf die Stunde der Erlösung sollten auch die Heiden sich vorbereiten, wozu sogar der tiefe sittliche Verfall beitragen mußte. Dieser brachte ihnen nämlich das Traurige ihrer Lage zur Besinnung, rief das Bedürfnis der Erlösung und die Sehnsucht darnach wach und machte so die Gemüter empfänglich für die Predigt des Heiles. Durch den vielfachen Verkehr mit dem israelitischen Volk, welchen besonders die Zerstreuung desselben herbeigeführt hat, wurden die Heiden mit dem Heilsplan Gottes bekannt und bekam ihre Sehnsucht nach Erlösung die rechte Richtung.

δ) Aber auch während der Zeit der Ausschließung waren sie keineswegs dem Verderben preisgegeben. Außer der Uroffenbarung, dem Gemeingut aller Völker, hat ihnen Gott das unauslöschliche Licht der Vernunft gelassen, durch das sie leicht in der wahren Gotteserkenntnis sich hätten erhalten können (Weish 13, 8. 9; Röm 1, 19. 20); er hat ihnen die Stimme des Gewissens gelassen, welche das göttliche Gesetz beständig verkündet (Röm 2, 14. 15); durch natürliche Wohltaten war er ihnen beständig nahe und hat sie so zur Dankbarkeit und Liebe angereizt (Apg 14, 16); auch ist kein Zweifel, daß die Heiden hinreichende Gnaden empfingen und von der Erbsünde sowohl als auch von den wirklichen Sünden befreit werden konnten, wenngleich wir über die ihnen hiezu gebotenen Mittel keine näheren Aufschlüsse haben[9]. Wir finden auch wirklich mitten unter heidnischen Völkern nicht bloß die

---

[7] In praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas (Act 14, 15).

[8] Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, et vocem meam audient: et fiet unum ovile et unus pastor (Jo 10, 16). — Non est distinctio Judaei et Graeci: nam idem Dominus omnium, dives in omnes, qui invocant illum (Rom 10, 12).

[9] (Deus) omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire (I Tim 2, 4).

wahre Erkenntnis Gottes verbreitet (Melchisedech war ein Chananäer Gn 14, 18—20, Raguel-Jethro ein Madianite Ex 2, 16), sondern sogar Männer, die dem auserwählten Volke als Tugendmuster vorgestellt wurden (Job). Es ist darum kein Heide zugrunde gegangen, außer durch eigene Schuld; „denn Gott ist nicht parteiisch, sondern unter jedem Volk ist ihm angenehm, wer immer ihn fürchtet und Gerechtigkeit wirkt" (Apg 10, 34 35)[10].

Die Periode der Auserwählung reicht von Abraham bis Christus und teilt sich in drei Zeitabschnitte:

I Von Abraham bis Moses. — Die Heranbildung des israelitischen Volkes.

II Von Moses bis zum babylonischen Exil. — Israel in seiner Selbständigkeit.

III Vom babylonischen Exil bis Christus. — Israel unter den Heidenvölkern.

Gott hat sein Volk langsam und schrittweise herangebildet, gleichsam von Kindheit an auferzogen. Dieses Erziehungswerk ist in zwei deutlich unterschiedenen Zeiträumen erfolgt. Der erste erstreckt sich von der Berufung Abrahams bis zum Tod Jakobs (Gn 12—49), der zweite vom Tod Jakobs bis zur Berufung Mosis (Gn 50 — Ex 2).

a) Während der ersten Periode bewegt sich die Geschichte der Auserwählung im engen Kreis der Patriarchenfamilie. Abraham wird berufen und auserwählt, Stammvater des Volkes Gottes zu werden; der Segen der Auserwählung geht auf seinen Sohn und Enkel Isaak und Jakob über. Aus diesem dreifachen Wurzelstock wächst dann in der zweiten Periode durch die zwölf Söhne Jakobs das in zwölf Stämme geteilte Volk Israel hervor.

Die Geschichte der Patriarchen stellt der biblische Bericht in fünf Abschnitten dar, die ebenso, wie es bei der Urgeschichte der Fall ist, durch die jedesmalige Überschrift: Hae sunt generationes gekennzeichnet sind. Zwei dieser Abschnitte, nämlich die Generationes Ismael (25, 12—18) und die Generationes Esau (36), sind kurz gefaßt und enthalten in der Hauptsache nur Geschlechtsregister. Die Personen, um die es sich handelt, sind ja vom Verheißungssegen ausgeschaltet und haben darum für die Heilsgeschichte nur neben-

[10] Vg Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit 1899, 173 ff.

sächliche Bedeutung. Die anderen drei Abschnitte, die zusammen die fortlaufende Geschichte der Patriarchen enthalten, weisen umsomehr eine gewisse Breite der Darstellung auf. Sie sind überschrieben: 1. Generationes Thare (11, 27—25, 11); — 2. Generationes Isaac (25, 19—35, 29); — 3. Generationes Jacob (37—50). Es handelt jedoch die Erzählung nur wenig von den in den Überschriften genannten Personen; Thare tritt vollständig in den Hintergrund gegen Abraham, Isaak gegen Jakob, Jakob gegen Josef. — Von den drei Patriarchen ist von der Bibel Isaak am spärlichsten bedacht. Er steht zwischen Abraham und Jakob, welche ihn an Bedeutung weit überragen. Er tritt hinter diesen in der Geschichte umsomehr zurück, als Abraham und Jakob hinsichtlich der Lebensdauer sich unmittelbar berühren und noch 15 Jahre miteinander lebten. Ihren Geschicken gegenüber bietet endlich sein Leben nichts Besonderes. Jakob zieht schon durch die Umstände seiner Geburt, durch den Segen des Vaters, durch seine Wanderschaft und den besondern Schutz Gottes die Aufmerksamkeit auf sich; zudem ist er durch seine zwölf Söhne der eigentliche Stammvater des Volkes, das auch nach ihm benannt wird.

b) Die zweite Periode (vom Tod Jakobs bis Moses) übergeht der Pentateuch im Verhältnis zur Dauer der Periode fast ganz mit Stillschweigen, weil die einzelnen Begebenheiten für die Offenbarungsgeschichte von keiner oder nur geringer Bedeutung sind. Nur die Geschlechtsregister sind uns (ungleichmäßig oder verstümmelt) an anderer Stelle (I Par 2—8) enthalten; es finden sich dabei auch einzelne recht interessante historische Notizen eingestreut.

Literatur zur Patriarchengeschichte: Holzammer-Selbst, 267 ff; Nikel, Das alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen, IV Die Patriarchengeschichte BZf V 3; Genesis und die Keilschriftforschung 1903, 200 ff; Döller, Abraham und seine Zeit BZf II 1; Dornstetter, Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes BSt VII 1—3; Wilke, War Abraham eine historische Persönlichkeit? 1907; Eberharter, Die neuen Hypothesen über die hebräischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ZkTh 1914, 656 ff; Betrieben die Patriarchen auch Ackerbau? TQS 1915, 1 ff; Heyes, Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten I 1904; Joseph in Ägypten BZf IV 9; Lippl, Die biblischen Abraham-Erzählungen und die orientalische Geschichts- und Religionsforschung ThpM 1914, 459 ff 541 ff 669 ff; Witzel, Ägyptologie und die biblischen Berichte vom Aufenthalt Abrahams und seiner Nachkommen im Lande des Pharao Pb XXIII 222 ff,

266 ff; Slaby, Gen 40, 1 im Lichte der ägyptischen Denkmäler. Theologie und Glaube 1917, 222 ff; Zu Genesis 41, 2—7. 14. 42 und 44, 2. AoO 1920, 209 ff, Genesis 50, 2—10 im Lichte der altägyptischen Denkmäler und Urkunden TQS 1918/19, 225 ff; Feldmann, Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit BZf VIII 11; König, Geschichte der alttestamentlichen Religion 2) 1915, 157 ff; Theologie des alten Testamentes 1922, 19 ff.

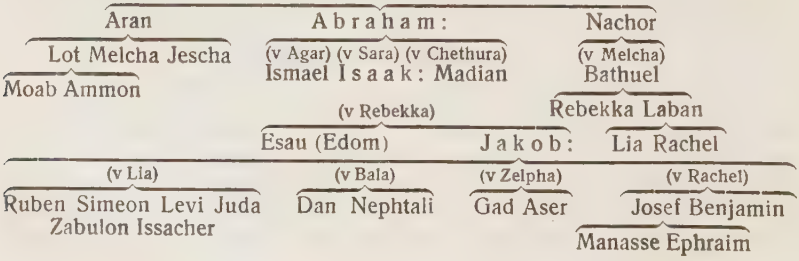
§ 18

Abraham

A) Die Berufung Abrahams

Der Wohnsitz der väterlichen Familie Abrams (so lautete ursprünglich sein Name) war Ur in Chaldäa. Von dort wanderte sein Vater Thare aus, um nach Chanaan zu ziehen; er kam aber nur bis Haran im nördlichen Mesopotamien, wo er bis zu seinem Tode blieb. Dort — wenn nicht schon in Ur — erging der Ruf Gottes an Abraham: „Zieh' aus aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters und komm in das Land, das ich dir zeigen werde. Und ich will dich zum großen Volke machen und dich segnen, und will deinen Namen groß machen und du sollst gesegnet sein. Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen, und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde" (12, 1—3). — Mit diesem Ruf Gottes beginnt die neue Periode. Gott verlangt von Abraham gänzliche Trennung von der Heimat und vom Vaterhaus, in dem der Götzendienst bereits Eingang gefunden hatte (Jos 24, 2. 3); das Ziel seiner Reise ist ihm von Gott bestimmt. Mit diesem Auftrag verband Gott gleichsam als Lohn für den verlangten Gehorsam ein Versprechen, das folgende Momente enthält:

Stammbaum der Patriarchenfamilie Thare:



α) Abraham wird Stammvater eines zahlreichen Volkes werden. *β)* Er wird den besonderen Schutz und Segen Gottes genießen, der um seinetwillen sogar auf seine Freunde übergehen wird, während seine Feinde Gott selbst zum Feind haben werden. *γ)* Schon dadurch wird es wahr, daß er „zum Segen" sein wird, nämlich für andere. Noch deutlicher wird dies durch die Worte ausgedrückt: „In dir sollen gesegnet werden (sich gesegnet fühlen, 22, 18; 26, 4) alle Geschlechter der Erde."

Dies ist die patriarchalische Verheißung, die dritte messianische Prophetie. Sie wurde dem Abraham bei verschiedenen Anlässen wiederholt, bekräftigt und ergänzt und auch dem Isaak und Jakob gegeben. Diese Verheißung hat einen zweifachen Sinn: Die zahlreiche Nachkommenschaft hat Abraham zunächst dadurch erhalten, daß von ihm die Israeliten, die Ismaeliten, Madianiter und Edomiter abstammen, gemäß den Worten: „Ich werde dich zum Vater vieler Völker machen" (17, 5). Neben dieser leiblichen ist aber auch die viel zahlreichere geistige Nachkommenschaft gemeint, indem Abraham durch seinen Glauben Vater „unser aller", „Vater aller Gläubigen" [1] geworden ist.

Auch der dem Patriarchen verheißene Segen hat zunächst seine irdische Seite. Abraham und seine Nachkommen haben unter dem Schutz Gottes großen Reichtum, Ansehen und Berühmtheit erlangt. Aber noch viel mehr gelten die Worte vom messianischen Heil, das seinen Nachkommen an erster Stelle zugesichert war. Dies ist besonders dort gemeint, wo Abraham als Vermittler des Segens für die ganze Welt hingestellt wird; denn „in ihm", dh „durch ihn" werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde. Das „in dir" wird später (22, 18) näher erklärt durch „in deinem Samen". Also durch die Nachkommenschaft Abrahams wird der Welt das messianische Heil vermittelt. Diese Nachkommenschaft ist zunächst das Volk Israel, insoferne es durch seine vielfache Berührung mit heidnischen Völkern diesen die Erkenntnis des wahren Gottes und die Vorbereitung auf das messianische Heil erleichtert hat. Insoferne aber das messianische Heil unmittelbar und in seiner Fülle gemeint wird, ist unter dem „Samen Abrahams" nicht die Gesamtheit, noch auch der gute Kern des Volkes, sondern ein einzelnes Individuum zu verstehen, der Messias, der den Erlösungssegen auf die Welt gebracht hat. Darauf weist die Verwendung dieser Stelle im messianischen Ps 71, 17 hin: Et benedicentur in ipso omnes tribus terrae; ausdrücklich lehrt dies der hl Paulus: Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit „et seminibus" quasi in multis, sed quasi in uno: „et semini tuo, qui est Christus" (Gal 3, 16).

---

[1] Secundum gratiam firma sit promissio omni semini, non ei, qui ex lege est solum, sed et ei, qui ex fide est Abrahae, qui pater est omnium nostrum; sicut scriptum est: Quia patrem multarum gentium posui te (Rom 4, 16. 17). — Qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahae (Gal 3, 7).

Die Weissagung bezeichnet noch das Gebiet, über welches der Segen sich erstrecken soll: die ganze Menschheit ist zur Teilnahme daran berufen. Derselbe Gedanke kehrt im Anschluß an die patriarchalische Weissagung in den späteren Büchern der Heiligen Schrift und besonders bei den Propheten so oft und so deutlich wieder, daß es durchaus unstatthaft ist, die Worte anders als von der ganzen Menschheit zu erklären. Kein Volk auf der ganzen Erde ist vom Segen ausgeschlossen, den Abrahams Same der Menschheit vermitteln wird.

Diese Weissagung läßt wieder einen bedeutenden Fortschritt in der Entwicklung der messianischen Prophetie verzeichnen. Das messianische Heil erscheint als Segen, der den Fluch aufheben wird, dem die Menschheit durch die Sünde verfallen ist. Das Quellgebiet dieses Segens ist viel enger begrenzt und auch die Ausdehnung desselben genauer bestimmt, indem die Allgemeinheit desselben deutlich ausgesprochen wird. In letzter Hinsicht erhält der Fluch Noes über Cham eine wichtige Ergänzung. Dieser Fluch bedeutet nicht eine vollständige Ausschließung Chams von dem Segen des Messias, wie der bloße Wortlaut nahelegt. Es ist überhaupt bedeutungsvoll, daß der Herr gerade hier, wo die Auserwählung Israels begründet wird, so unzweideutig ausspricht, die ganze Welt sei zur Teilnahme am messianischen Heil bestimmt.

Abraham folgte dem Ruf Gottes, zog in Begleitung seines Neffen Lot nach Chanaan und durchwanderte das Land, bis er nach Sichem kam. Dort erschien ihm der Herr und teilte ihm mit, daß er am Ziel der Reise sei, mit der Erklärung: „Deinem Samen will ich dieses Land geben." — Infolge einer Hungersnot zog Abraham nach Ägypten, wo der Herr einen auffälligen Beweis gab, daß der Patriarch unter seinem besonderen Schutz stehe. Als nach seiner Rückkehr ins Land der Verheißung Streit ausbrach zwischen seinen Hirten und denen seines Neffen Lot, lieferte er einen rührenden Beweis seiner Friedensliebe und Uneigennützigkeit; er überließ dem jüngeren Lot bei der Trennung das fruchtbare und reizende Gefilde am Jordan und behielt den westlichen Teil für sich. Der Herr belohnte ihn dafür, indem er ihm neuerdings, nur mit noch größerer Bestimmtheit, zahlreiche Nachkommenschaft und den Besitz des Landes versprach, und zwar „bis auf ewig". Zugleich gab er ihm den Auftrag, dasselbe nach allen Seiten zu durchziehen, als wäre es schon sein eigen. Auf dieser Wanderung kam Abraham in das Tal des Amorrhiters Mambre bei Hebron und verblieb daselbst.

Damit wird die patriarchalische Verheißung durch ein neues Moment ergänzt: Der ihm verheißenen Nachkommenschaft wird das Land Chanaan, und zwar zum ewigen Besitz, versprochen. Tatsächlich sind aber die Israeliten dieses Landes durch die babylonische Gefangenschaft verlustig geworden. Das Versprechen war also ein be-

dingungsweises. Israel hat die Bedingungen, Treue gegen Gott und Beobachtung seiner Gesetze, nicht erfüllt (Lv 26, 14—33; vg Dt 29, 24—28). Im typischen Sinn jedoch ist die Weissagung eine unbedingte. Chanaan ist ein Vorbild des messianischen Reiches, insbesondere des Himmels. Und dies wird den geistigen Nachkommen Abrahams für immer und ewig gegeben.

Abraham zeigte bei seiner Berufung eine heldenmütige Hingabe an Gott und einen felsenfesten Glauben an die Wahrheit seiner Verheißungen.

α) „Im Glauben," schreibt der hl Paulus, „gehorchte der, der Abraham genannt wird, auszuwandern nach dem Ort, den er zum Erbe erhalten sollte, und er zog aus, ohne zu wissen, wohin er kommen werde" (Hebr 11, 8).

β) Das Bittere der Trennung vom väterlichen Haus hat ihm Gott durch die großen Verheißungen zwar reichlich aufgewogen, aber gerade diese Versprechen erforderten noch viel mehr seinen Glauben, denn ihr Inhalt war ebenso erhaben als die Erfüllung natürlicherweise unwahrscheinlich. Ein großes Volk werde von ihm abstammen; nun war aber seine Ehe mit Saraj kinderlos und bot keine Aussicht mehr auf Nachkommenschaft. Die hl Schrift unterläßt nicht, diesen Umstand ausdrücklich hervorzuheben: „Es war aber Saraj unfruchtbar und hatte keine Kinder" (Gn 11, 30). Aus demselben Grunde wird mehr als einmal auf das hohe Alter Abrahams hingewiesen. Nichtsdestoweniger glaubte Abraham an die Verheißung.

γ) Seine im Glauben erhoffte Nachkommenschaft sollte Chanaan als Erbe erhalten. „Und dennoch gab ihm Gott keinen Anteil daran, auch nicht einen Fußbreit, sondern verhieß es ihm nur zum Besitz zu geben und seinem Samen nach ihm, da er noch keinen Sohn hatte" (Apg 7, 5). Gerade dort, wo seine Ankunft in Sichem berichtet wird, fügt die Schrift die Bemerkung bei: „Damals war der Chanaanäer im Land", dh das Land war von demselben bereits in Besitz genommen. Darum konnte auch Abraham nirgends, wie in seinem Eigentume, dauernd sich niederlassen, sondern gleich einem Fremdling zog er im Land umher[2].

Wie bei der Berufung, so erwies sich Abraham auch in der Folge als ein Mann des Glaubens. Gott hat nämlich beständig seine Verheißungen erneuert, und zwar in immer bestimmterer Form, zugleich wurde für menschliche Betrachtung die Erfüllung immer aussichtsloser. Abraham hat selbst bei den schwersten Prüfungen an seinem Glauben festgehalten und ist dadurch Muster und Vorbild, ja „Vater aller Gläubigen" (pater omnium credentium. Rom 4, 11) geworden.

B) Abraham und Melchisedech

(Gn 14)

Ein Krieg der verbündeten Könige des Ostens gegen die Beherrscher der Jordansau, in dem Lot mit all seiner Habe gefangen fortgeführt wurde, gab Abraham[3] Gelegenheit, dem

---

[2] Fide demoratus est in terra promissionis, tamquam in aliena, in casulis (in beweglichen Zelten) habitando (Hebr 11, 9).

[3] Abraham wird Gn 14, 13 ʿibrî, Hebräer, genannt, welcher Name

eigennützigen Neffen gegenüber neuerdings seinen Edelmut zu beweisen. Wichtiger ist dieses Ereignis wegen der Begegnung mit Melchisedech. Dem Abraham kam nämlich auf seiner Rückkehr vom Sieg mit anderen Königen auch Melchisedech, König von Salem (Jerusalem?), entgegen; und er brachte Brot und Wein dar, denn er war ein Priester Gottes, des Allerhöchsten. Er segnete Abraham; dieser aber gab ihm den Zehent von der Beute.

Der Priester Melchisedech ist in seinem ganzen Auftreten ein Vorbild Jesu Christi, des wahren Hohenpriesters[4]. Diese Vorbildlichkeit ist, wie der hl Paulus (Hebr 7) des weiteren ausführt, sowohl durch das ausgedrückt, was die hl Schrift von Melchisedech berichtet, als auch durch das, was sie von ihm verschweigt.

α) Er hat ein doppeltes Amt und einen doppelten Namen. Er ist König und Priester zugleich, wie auch Christus beide Würden mit der prophetischen in sich vereinigt. Er heißt Melchisedech, dh König der Gerechtigkeit, und König von Salem, dh König des Friedens. Gerechtigkeit und Friede aber sind die Signatur des messianischen Reiches[5]. — Sein Opfer besteht aus Brot und Wein als Vorbild des Meßopfers.

β) Fast noch mehr wird der typische Charakter Melchisedechs durch das ausgedrückt, was die Schrift von ihm verschweigt. Geheimnisvoll ist seine Erscheinung als Priester des wahren Gottes mitten unter den Heiden, geheimnisvoll sein Auftreten und Verschwinden aus der Geschichte; es wird von ihm nichts berichtet als die Ausübung seiner Priesterwürde vor Abraham. Nach der Lehre des hl Paulus ist dieses Schweigen vom Heiligen Geist intendiert:

1) Melchisedech erscheint ohne Angabe von Vater und Mutter (sine patre, sine matre) als Vorbild des Gottmenschen, „der weder im Himmel eine Mutter, noch auf Erden einen Vater hat[6]".

---

auf seine Nachkommenschaft aus Jakob übergegangen ist. Denselben leiten einige von Heber, dem Vater Phalegs, andere vom Wort 'eber, „jenseitiges Land", ab, wonach die Israeliten „die Jenseitigen" genannt werden, weil sie von Chaldäa her über den Euphrat eingewandert sind. Den arabisch-hebräisch-syrischen Stämmen galt ja der Euphrat als Ostgrenze ihrer Welt. Was östlich davon liegt, ist das Land „jenseits des Stromes" ('eber hannahar). Dieser Name wird im Gegensatz zur einheimischen Bezeichnung „Kinder Israels" gewöhnlich nur im Sinn der Ausländer gebraucht. In den ägyptischen Urkunden erscheint der Name apuriu, was Ebers und andere als ägyptische Form des Wortes 'ibrî ansehen. Vg dagegen Miketta, Der Pharao des Auszuges (BSt VIII 2, 54 ff).

[4] Iuravit Dominus et non poenitebit eum: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Ps 109, 4).

[5] Suscipiant montes pacem populo, et colles iustitiam ... Orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis (Ps 71, 3. 7).

[6] Cf Ioan Chrysostom, De Prophetiarum obscuritate, 1724, VI 170.

2) Er erscheint ohne Abstammung (sine genealogia), ist also ein Priester ganz anderer Art als die levitischen Priester, die ihre Berechtigung durch ihre Abstammung von Aaron nachweisen mußten. So ist auch Christus nicht ein levitischer Priester, da er nicht einmal vom Stamm Levi, sondern vom Stamm Juda ist (Hebr 7, 13. 14).

3) Es ist weder von der Geburt, noch vom Tod Melchisedechs die Rede, noch von einem Nachfolger, was der hl Paulus drastisch ausdrückt mit den Worten: neque initium dierum neque finem vitae habens, assimilatus autem filio Dei, manet sacerdos in perpetuum (7, 3). Er ist eben ein Vorbild Christi, der als „Priester in Ewigkeit" (Ps 109, 4) keinen Nachfolger braucht, wie die levitischen Priester solche benötigten. „Von jenen sind mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden zu bleiben; dieser aber (Christus) hat, weil er ewig bleibt, ein ewiges Priestertum" (7, 23. 24).

γ) Aus zwei Momenten der Begegnung zeigt der Apostel noch eigens, daß Jesus Christus, der Priester nach der Ordnung Melchisedechs, höher steht als die Priester des Alten Bundes. Melchisedech hat nämlich Abraham gesegnet und von ihm den Zehent empfangen. Durch beides hat er sich erhaben gezeigt über Abraham (7, 6. 7) und deshalb auch erhaben über die levitischen Priester; denn diese waren damals in Abraham, ihrem Stammvater, gleichsam eingeschlossen. Indem Melchisedech Abraham gesegnet hat, hat er zugleich das levitische Priestertum gesegnet (sine ulla autem contradictione, quod minus est, a meliore benedicitur, 7, 7); indem er von ihm den Zehent empfangen hat, haben gleichsam auch die Priester des Alten Bundes ihm den Zehent erteilt (ut ita dictum sit, per Abraham et Levi, qui decimas accepit, decimatus est, 7, 9) und ihn dadurch als ihren Priester anerkannt. Melchisedech steht also höher als sie und ist auch hierin ein Vorbild des allerhöchsten Priesters Jesus Christus.

Die elamitische Invasion. — Gn 14, dessen literarische Eigenart von jeher aufgefallen ist, war früher die einzige Quelle für den hier berichteten Kriegszug, wie auch aus der älteren Geschichte von Elam und seinen Beziehungen zu Babylon nichts bekannt war, als das hier erzählte Ereignis. Dieses Schweigen der historischen Quellen ließ den Rationalisten gerade dieses Kapitel als günstigen Angriffspunkt ihrer Kritik erscheinen. Jetzt steht die Sache anders. Die keilinschriftlichen Urkunden bieten zwar bislang keinen Bericht über diesen Kriegszug, aber sie verbreiten über die damaligen Verhältnisse doch so viel Licht, daß die historische Glaubwürdigkeit von Gn 14 nicht mehr angestritten werden kann.

a) In den Keilinschriften treten uns vor allem zwei der hier erwähnten Könige des Ostens, und zwar ebenfalls als gleichzeitige Regenten, entgegen. Arioch von Elassar (in V fälschlich mit Pontus wiedergegeben), ist der Rim-Sin (= Rim-Aku) der Inschriften, wo er König von Larsa und auch von Sumir und Akkad genannt wird. Amraphel von Sennaar ist, wie jetzt allgemein angenommen wird, identisch mit Hammurapi, dem König von Nordbabylonien (Babel). Der Name Chodorlahomor (kedorla'omer, LXX *Χοδολλογομόρ*) enthält zwei Elemente, deren elamitischer Charakter nachgewiesen ist; das erstere, Kudur, in den Königsnamen, zB Kudur-Nachundi

und Kudur-Mabug, das zweite als Namen der elamitischen Gottheit Lagamar. Tidgal (Thadal, rex gentium) ist wahrscheinlich derselbe wie Tudchula, der in den Keilinschriften als Verbündeter Chodorlahomors vorkommt. Gentes (gojim) wird von den meisten für das östlich von Assur gelegene Guti, von anderen, wie in V, für „Völker" genommen im Sinne von „zum Ausland gehörig".

b) Wo die Keilinschriften die zwei ersterwähnten Regenten miteinander in Verbindung bringen, erscheint zwar eine ganz andere politische Situation, als die von Gn 14 vorausgesetzte; doch findet auch diese anderweitig ihre Bestätigung. Der Umschwung ist wahrscheinlich sehr bald nach dem Kriegszug ins Jordanland erfolgt. Der Gang der Ereignisse war darnach folgender:

Bereits im 23. Jahrhundert v Ch machten die Elamiten erfolgreiche Einfälle in Babylonien, und bei einem derselben raubte, beiläufig 2280, der elamitische König Kudur-Nachundi das Götzenbild der Istar aus Erech. Aus diesen Einfällen erwuchs im Laufe der Zeit, etwa um 2100, eine vollständige Hegemonie Elams über Babylonien (S 48). In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts erscheint der babylonische König Sinmuballit (der Vater Hammurapis) als Vasall von Elam. Dort herrschte damals Kudur-Mabug, der seinen Sohn Rim-Sin zum König der Städte Ur und Larsa proklamieren ließ. Derselbe Kudur-Mabug wird in den Keilinschriften auch Vater (Beherrscher) von Martu oder des Westens genannt.

Dem entspricht genau der biblische Bericht, der das Jordanland als dem König von Elam tributpflichtig und die zwei babylonischen Könige Arioch und Amraphel als Verbündete und Vasallen des Königs von Elam erscheinen läßt. Die Könige des Jordantales wollten sich selbständig machen und gaben dadurch die Veranlassung zur elamitischen Invasion. Es nahm aber auch das Vasallenverhältnis Hammurapis Elam gegenüber bald ein Ende. Es kam zwischen Hammurapi und den Elamiten zum Kriege, in dem sowohl Rim-Sin und sein Vater und Mitregent Kudur-Mabug, als auch Kudurlagamar besiegt wurden. Hammurapi vereinigte Süd- und Nordbabylonien und wurde dadurch zum eigentlichen Begründer des babylonischen Weltreiches (S 49).

Vg Hommel, Die altisraelitische Überlieferung 49 ff; Dornstetter, 161 ff; Dhorme, Hammourabi-Amraphel Rb N S V 205 sqq; Hontheim SJ, Gen 14 und Hammurapi von Babylonien ZkTh 1912, 40 ff; Lindl, Cyrus 14 ff.

C) Bund Gottes mit Abraham
(Gn 15; 17)

Neuerdings erging in einer Vision das Wort des Herrn an Abraham: „Fürchte dich nicht, ich selbst bin dein Schutz und dein übergroßer Lohn." Abraham antwortet mit einem wehmütigen Hinweis darauf, daß Gott trotz seines Versprechens ihm noch immer keinen Sohn geschenkt habe. Dem entgegen verheißt Gott dem Patriarchen mit größter Bestimmtheit, daß er eine Nachkommenschaft erhalten werde,

zahlreich wie die Sterne des Himmels. Mit menschlichen Augen betrachtet, war dies ein Ding der Unmöglichkeit. Abraham aber ließ sich weder durch die Einreden des Verstandes noch durch die gedrückte Stimmung seines Herzens irre machen. Es ist wahrhaft eine heroische Tat, die mit dem einen Wort ausgedrückt ist: „Er glaubte (contra spem in spem credidit, Rom 4, 18); und das ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet", dh Gott erteilte (vermehrte) ihm hiefür aus Gnade die Gerechtigkeit, jene nämlich, die Christus durch sein Erlösungsverdienst der Menschheit erworben hat. — Abraham wünscht ein Unterpfand der Versicherung: Gott gewährt es ihm, indem er einen Bund mit ihm eingeht, wodurch er sich seinerseits an die Verheißung bindet. Bundeseide waren mit Opfern oder wenigstens mit Schlachtung von Tieren verbunden, wobei die zerschnittenen Fleischstücke einander so gegenüber gelegt wurden, daß ein Zwischenraum verblieb, durch den die Kompaziszenten hindurchgingen; dabei wünschten sie sich für den Fall der Bundesverletzung dasselbe Geschick, das die zerstückten Tiere bei der Schlachtung erreicht hatte (vg Jer 34, 18). In solcher Weise mußte Abraham Opfertiere schlachten und herrichten. Des Tags über mußte er die Schlachtstücke gegen Raubvögel hüten (gefahrdrohendes Vorzeichen) und auf die Offenbarung Gottes warten, der die Bundesschließung eröffnen sollte. Bei Sonnenuntergang fällt Abraham in einen tiefen Schlaf (Ekstase), in dem großer Schrecken und tiefe Umnachtung über seine Seele kommen, entsprechend dem Inhalt der zugleich an ihn ergehenden Prophetie. Es wird ihm nämlich eine vieljährige Knechtung seiner Nachkommen in fremdem Land vorausverkündet. In der vierten Generation werden sie nach Chanaan zurückkehren, um an den ruchlosen Bewohnern des Landes das göttliche Strafgericht zu vollziehen. Die Bundesschließung erfolgte, indem die Herrlichkeit Gottes herabkam und in Gestalt einer Rauch- und Feuersäule durch die Schlachtstücke hindurchfuhr. Dadurch verpflichtete sich Gott, Abraham eine Nachkommenschaft und derselben Chanaan zu geben.

Hiemit ist die Bundesschließung begonnen, aber noch nicht vollendet. Der Vertrag ist erst einseitig geschlossen, indem von einer Gegenleistung Abrahams noch nichts verlautet. Aber auch Gott will den ganzen Inhalt seines Versprechens noch mehr enthüllen. Als Abraham bereits 99 Jahre alt

war, 13 Jahre nach der Geburt des Ismael, wurde der Bund beiderseits endgültig abgeschlossen. Von Abraham wird verlangt, wozu er sonst verpflichtet war: „Wandle vor mir und sei vollkommen!“ Sodann entwickelt Gott den Inhalt der seinerseits übernommenen Verpflichtung: *α)* Abraham wird Vater einer Menge von Völkern sein. Zum Zeichen dessen wird sein Name Abram (erhabener Vater) in Abraham (Vater der Menge) umgeändert; *β)* seiner Nachkommenschaft wird Chanaan zum ewigen Besitz gegeben; *γ)* Gott tritt zu ihm und seinen Nachkommen in ein ganz besonderes Verhältnis, ‚daß ich dein und deines Samens Gott sei“; *δ)* es wird die Dauer des Bundes bestimmt; er geht von Abraham auf seine Nachkommen über in alle Ewigkeit. Abraham soll jetzt auch ein äußeres Unterpfand seiner Bundestreue geben durch die Beschneidung, die er an sich und allen männlichen Gliedern seines Hauses vornehmen mußte. Diesem Gesetz wurde die ganze Nachkommenschaft Abrahams, insoweit sie zur Teilnahme am Segen der Auserwählung berufen war, unterworfen.

Gott änderte auch den Namen des Weibes. Sie hieß Saraj (meine Fürstin); sie wird Sara (Fürstin) genannt, weil sie einen Sohn bekommen wird, von dem Fürsten und Völker abstammen werden; sie ist die Stammesmutter eines Fürstengeschlechtes. Abraham lachte ob dieser Verheißung, jedoch nicht aus Unglauben oder Zweifel (Röm 4, 19), sondern vor freudigem Staunen. Wegen dieses Lachens soll der Sohn, den Sara im nächsten Jahr gebären wird, Isaak (jischaq, er lacht) genannt werden. Isaak soll Träger der Verheißung sein, nicht der von der Magd geborene Ismael. Aber auch diesem wird auf die Fürbitte Abrahams göttlicher Segen zugewendet (zahlreiche Nachkommenschaft und große Macht). Dem göttlichen Befehle gemäß vollzog Abraham sogleich die Beschneidung. Bald darauf kam der Herr[7] in Begleitung

[7] Der Herr, der hier Abraham erschien, ist offenbar identisch mit dem „Engel des Herrn“, der das erstemal Gn 16, 7 erwähnt wird. Dieser „Engel des Herrn“ ist im Alten Testament oft den Menschen erschienen, hat mit ihnen gesprochen, vor ihnen gehandelt. Im Urtext heißt er mal'akh jahvè, m 'elohim, m ha'elohim (angelus Domini). Es ist eine berühmte Streitfrage unter den Theologen, ob dieser mal'akh jahvè ein geschaffener Engel sei oder Gott selbst. Folgendes diene hierüber zur Aufklärung:

zweier Engel zu ihm und versprach noch bestimmter die Geburt des Isaak. Die ungläubige Sara lachte hierüber, wurde aber vom Herrn dafür getadelt und dadurch zum Glauben erhoben, so daß auch sie (Hebr. 11, 11) als Muster des Glaubens aufgeführt wird. Bei diesem Besuche gab der Herr neue Beweise seiner Freundschaft mit Abraham, indem er nicht bloß dessen Gastfreundschaft annahm, sondern ihm die bevorstehende Zerstörung der lasterhaften Pentapolis mitteilte und auf die immer weiter gehende Fürsprache des Patriarchen bis zur äußersten Grenze nachgab. Die Ruchlosigkeit der Bewohner war aber so allgemein und, wie sich den Begleitern des Herrn gegenüber zeigte, so himmelschreiend, daß der strafende Arm der göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr konnte aufgehalten werden. Nur Lot und seine zwei Töchter wurden wegen der Verwandtschaft mit Abraham verschont und von den Engeln nach Segor geführt.

Im nächsten Jahre, als Abraham 100 Jahre alt war, wurde Isaak geboren.

Die Beschneidung (mûlà, circumcisio) bestand in der Fortnahme der Vorhaut (praeputium) am Zeugungsglied. Sie bedeutet für Abraham nicht den Eintritt in das Bundesverhältnis oder die Zustimmung zum Bunde, sondern sie war die Bestätigung des bereits vorher geschlossenen Bundes, gleichsam das Siegel auf die Bundesurkunde.

α) Es ist nicht evident, daß die hl Schrift, wenn sie von dieser Erscheinung spricht, immer eine und dieselbe Person meint.

β) Einige Erscheinungen, besonders die in Genesis und Exodus erwähnten, waren Theophanien; in ihnen erschien Gott selbst. Dies ist die einstimmige Lehre der hl Väter und Theologen. Sie stützt sich auf die klaren Worte der hl Schrift, indem an den betreffenden Stellen Jahve redend und handelnd eingeführt wird (vg Gn 16, 10; 22, 11. 12. 16—18; Ex 3, 6).

γ) Die weitere Frage ist, ob in diesen Fällen Gott unmittelbar erschienen sei. Darauf geben viele Theologen der Gegenwart eine bejahende Antwort. Sie erklären sich näher dahin, das der mal'akh jahvè die zweite göttliche Person sei, die einen Scheinleib angenommen habe, während sie im Neuen Testament mit der menschlichen Natur hypostatisch vereinigt ist. Die hl Väter und die älteren Theologen waren aber der Ansicht, daß im mal'akh jahvè Gott mittelbar durch einen Engel erschienen sei; Gott habe diesen Engel derart benützt, daß er an Stelle Gottes mit göttlicher Auktorität, darum auch von Gott wie von sich selbst gesprochen habe (vg Rohling, Über den Jehovaengel des Alten Testaments ThQS 1866, 415 ff, 527 ff; Beiträge zur Lösung der Maleach-Jahve-Frage Kath 1882, II 149 ff; Hetzenauer, ThB 469 sq.

„Der Bund mit Abraham wurde (aber) um seines vielbewährten Glaubens und der darin wurzelnden Gerechtigkeit willen errichtet; und daher ist das Bundeszeichen auch ein Abzeichen seiner Glaubensgerechtigkeit mit der Bestimmung, diese in der Eigenschaft eines urkundlichen Siegels zu bestätigen und zu bezeugen[8]." Weil aber das eigentliche Ziel des Bundes und der vorzüglichste Gegenstand des Glaubens die zahlreiche Nachkommenschaft des Patriarchen war, so wurde dieses Siegel passend dort angebracht, wo es an die verstorbene und erst durch die Verheißung wiedererweckte Zeugungskraft erinnern mußte.

Da Abraham den Bund für die ganze Nachkommenschaft aus Jakob geschlossen hatte, so gehörten die Israeliten schon von Geburt aus zum Bunde. Gleichwie der Stammvater, sollten nun auch sie das Zeichen des Bundes an ihrem Leibe tragen. Dieses Zeichen erklärte sie für berechtigt, am Segen der Auserwählung teilzunehmen, aber auch für verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten[9]. Wer sich darum nicht beschneiden läßt, erweist sich als Verächter des Bundes und ist des Todes schuldig (Gn 17, 14). Will hingegen ein Heide in die Gemeinde der Auserwählten aufgenommen werden, so muß er sich der Beschneidung unterziehen, wodurch er an Pflichten und Rechten den Israeliten ganz gleichgestellt wird, was besonders darin seinen Ausdruck fand, daß ein solcher auch am Paschamahl teilnehmen mußte (Ex 12, 48).

Die Beschneidung hatte auch symbolische Bedeutung. Sie war eine schmerzhafte Operation und als solche ein Opfer des Gehorsams, das um so mehr Beachtung verdient, als der Schmerz jenem Gliede bereitet wurde, das wegen der Begierlichkeit des Fleisches zur sündhaften Lust in engster Beziehung steht. Dementsprechend war die Beschneidung ein Symbol der Hinwegnahme des fleischlichen Sinnes, der Reinigkeit des Herzens, der Liebe und Hingabe an Gott. In Abraham war dieses Tugendleben schon vor der Beschneidung vorhanden und erhielt durch sie die Bestätigung. Die Israeliten wurden durch diese Zeremonie an die Tugend ihres Stammvaters erinnert und zugleich gemahnt, ihm hierin nachzufolgen. Bereits Moses forderte sie auf, das Herz zu beschneiden[10]. Nur bei demjenigen, der die geistige Beschneidung vornimmt, hat auch die körperliche einen Wert; wer aber jene unterläßt, unterscheidet sich zwar äußerlich und dem Scheine nach von den Heiden, in Wirklichkeit steht er mit den Unbeschnittenen auf der gleichen Stufe[11].

---

[8] Reithmayr, Kommentar zum Brief an die Römer 1845, 193 ff. (Abraham) signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiae fidei, quae est in praeputio (Rom 4, 11).

[9] Testificor autem rursus omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae (Gal 5, 3).

[10] Circumcidite igitur praeputium cordis vestri et cervicem vestram ne induretis amplius (Dt 10, 16. cf Ier 4, 4; 6, 10; 9, 25).

[11] Circumcisio quidem prodest, si legem observes; si autem praevaricator legis sis, circumcisio tua praeputium facta est (Rom 2, 25).

Die Beschneidung war nach Kol 2, 2[12] ein Vorbild der heiligen Taufe. Wie nämlich jene im Alten, so ist diese im Neuen Testament das Sakrament des Glaubens. Wie der Israelit durch die Beschneidung als Kind der Auserwählung am Leib gekennzeichnet wurde, so wird der Mensch durch die Taufe in seiner Seele als Kind des Neuen Testaments gekennzeichnet; er wird durch sie auch in die Kirche aufgenommen und erhält alle Rechte, übernimmt aber auch alle Pflichten des Christen. — Nach der Lehre der alten Theologen, die hierin Augustin und Thomas[13] folgen, hat die Beschneidung auch die Hinwegnahme der Erbsünde vermittelt, nicht zwar in eigener Kraft, wie das Sakrament der Taufe, sondern in Kraft des Glaubens an das Erlösungsverdienst Jesu Christi. — Den Theologen der Vorzeit wird mitunter der Vorwurf gemacht, daß sie durch diese Lehre dem alleinseligmachenden Verdienste Christi derogieren, allein mit Unrecht. Der heilige Thomas erklärt ausdrücklich, daß die Beschneidung nicht Instrument der Gnade gewesen sei und auch in der Beschneidung nur der Glaube an Christus die Gnade der Rechtfertigung gegeben habe. Baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio. — Sicut ante institutionem circumcisionis sola fides Christi futuri iustificabat tam pueros, quam adultos, ita etiam circumcisione data.

Das Bundeszeichen der Beschneidung soll nach 17, 13 auf ewig in Geltung bleiben. Es verhält sich damit ebenso wie mit der Ewigkeit des Bundes selber. Dieser hatte an sich nur bis zum Tode Christi Geltung, durch den der Neue Bund besiegelt worden ist. Ewig heißt er nur, insoferne er den neuen, ewigen Bund vorbildet und wie im Keim in sich enthält. In gleicher Weise hat auch die Beschneidung durch den Tod Christi ihren Wert verloren. Von dort an gilt nur mehr das, was durch sie symbolisiert wurde, die Beschneidung des Herzens. Wer nach dem Tode Christi die Beschneidung für notwendig hält, verleugnet den christlichen Glauben. Wer hingegen Christo dient und seine unerlaubten Begierden ertötet, der hat die wahre Beschneidung, die ewigen Wert besitzt[14].

---

[12] Circumcisi estis circumcisione non manufacta, in exspoliatione corporis carnis, sed circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo.

[13] Cf III 70, 4: Ab omnibus communiter ponitur, quod in circumcisione peccatum originale remittebatur ... In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet, in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cuius signum erat circumcisio.

[14] In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur (Gal 5, 6). — Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit (5, 2). — Nos enim sumus circumcisio, qui spiritu servimus Deo et gloriamur in Christo Iesu, et non in carne fiduciam habentes (Phil 3, 3; cf Col 2, 11 sq).

Die Beschneidung wurde lange vor Abraham in Ägypten bei Vornehmen angewendet, wie man an den Mumien und aus einer sehr alten Abbildung einer Beschneidungsszene erkennt. Das niedere Volk war davon ausgeschlossen. Sie war auch außer Ägypten bei südlich lebenden Völkern im Brauche. Dort diente sie wohl der Erleichterung des Geschlechtsverkehres und der Dämpfung der fleischlichen Begierden. In der Patriarchenfamilie beruhte sie auf göttlicher Einsetzung und war eine eminent religiöse Institution.

Vg Scholz, Die hl Altertümer II 288 ff; Haneberg, Die religiösen Altertümer 13 ff; Schegg, Artikel: Beschneidung KL; Kortleitner, Archaeologia biblica 1917, 394 seq.

D) Isaak und Ismael
(Gn 16; 21)

Wie im 16. Kapitel erzählt wird, hatte sich Sara zur Glaubensfestigkeit ihres Mannes nicht erheben können und deshalb, verzweifelnd am wörtlichen Sinne des göttlichen Versprechens, ihre ägyptische Magd Agar dem Abraham zum Nebenweib gegeben, aus welcher Ehe Ismael entsprossen ist. Diese Ausflucht hatte aber, und zwar schon vor der Geburt des Ismael, nur Störung des Familienlebens zur Folge. Auch die beiden Brüder konnten sich nicht friedlich mitsammen vertragen, indem der vierzehn Jahre ältere Ismael den Isaak zum Gespötte hielt. Infolgedessen entließ Abraham über Aufforderung der Sara und mit Erlaubnis Gottes Agar und Ismael aus seiner Familie[15]. Durch besonderen göttlichen Schutz wurde Ismael in der Wüste vom Tode des Erdurstens errettet und wohnte dann als Bogenschütze in der Wüste Pharan zwischen Palästina und Ägypten. Er heiratete eine Ägypterin und erhielt von ihr zwölf Söhne. Von diesen stammen die Beduinen-Araber der Sinai-Halbinsel ab; an ihnen hat sich sowohl die Verheißung der zahlreichen Nachkommenschaft als auch die Weissagung erfüllt: „Er wird sein wie ein Waldesel; seine Hand gegen alle und aller Hände gegen ihn; und seinen Brüdern gegenüber wird er sein Zelt aufschlagen."

Die Erzählung von Isaak und Ismael hat nicht bloß einen Literalsinn, sondern, wie besonders aus Gal 4, 22—31 erhellt, auch einen

---

[15] Über diese Episode verbreitet mehr Licht das Gesetz Hammurapis, wo sich § 144 die Bestimmung findet, daß eine Nebenfrau zu nehmen erlaubt sein soll, wenn die erste Ehe kinderlos war. § 146 bestimmt, daß eine Magd, die von der Frau ihrem Manne zur Nebenfrau gegeben worden ist, Kinder bekommen hat und sich deshalb ihrer Herrin gleichstellt, nicht verkauft, sondern wieder unter die Mägde gerechnet werden solle.

mystischen Sinn. In den beiden Frauen Agar und Sara werden nämlich das Alte und Neue Testament dargestellt, ebenso in Isaak und Ismael die Kinder dieser Testamente, die Juden und die Christen. Die innere Ähnlichkeit, auf der der typische Charakter dieser Personen beruht, liegt in folgenden vier Punkten:

α) In den Frauen ist der Charakter beider Testamente vorgebildet. Agar ist nur eine Magd Abrahams, darum auch Ismael nicht zur Freiheit, sondern als Knecht geboren. So ist auch das Alte Testament, das durch die Gesetzgebung auf Sinai gegründet worden ist, eine Mutter, die zur Knechtschaft gebiert (in servitutem generans, Gal 4, 24), dh die Juden sind dem Buchstaben des Gesetzes unterworfen und werden auch durch das Gesetz vom Joche der Sünde nicht befreit. Sara aber ist eine Freie und Mutter des Freien. So ist auch das Neue Testament durch die Freiheit ausgezeichnet, dh seine Kinder, die Christen, sind frei von der Beobachtung des alten Gesetzes, sie sind aber auch frei von der Knechtschaft der Sünde. Itaque non sumus ancillae filii sed liberae; qua libertate Christus nos liberavit (4, 31).

β) Eine weitere Analogie bietet die Zeugung beider Söhne. Ismael ist nämlich von der fruchtbaren Agar — auf Grund der natürlichen Zeugungs- und Empfängniskraft (secundum carnem) — geboren, Isaak hingegen von der unfruchtbaren Sara — auf Grund der göttlichen Verheißung; er ist ein Sohn der Verheißung (filius promissionis). Diesen zwei Söhnen Abrahams entspricht eine doppelte Nachkommenschaft, die in ihm den Stammvater verehrt: dem Ismael die Israeliten als leibliche Nachkommen (die Kinder des Alten Testaments), dem Isaak die Christen als geistige Nachkommen. Sie sind Nachkommen Abrahams nicht dem Leibe nach, sondern auf Grund der göttlichen Verheißung; sie sind nämlich eingeschlossen im Versprechen: „Ich mache dich zum Vater vieler Völker"; sie sind Kinder Abrahams nicht auf Grund leiblicher Abstammung, sondern wegen des Glaubens; er ist der Vater aller Gläubigen[16].

---

[16] Diese geistige Vaterschaft Abrahams wurde nach dem hl Paulus dadurch vorgebildet, daß er die Beschneidung erhielt als Zeichen der Glaubensgerechtigkeit, die er bereits von der Beschneidung hatte, ut sit pater omnium credentium per praeputium . . .; et sit pater circumcisionis non iis tantum, qui sunt ex circumcisione, sed et iis, qui sectantur vestigia fidei (Rom 4, 11. 12. 16. 17). Nicht minder deutlich drückt sich der Apostel 9, 6—8 aus: „Nicht alle, welche (der leiblichen Abstammung nach) aus Israel sind, sind Israeliten (der wahren Bedeutung. dem Geiste nach). Auch nicht, **weil** *(οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα* — neque **qui (!)** semen Abrahae sunt, omnes filii) jemand (leiblicher) Nachkomme Abrahams ist, ist er auch schon Sohn desselben; sondern (es heißt): In Isaak (allein) soll dir die Nachkommenschaft genannt werden." Das heißt: Nicht bloß die vom Fleisch erzeugten (Kinder Abrahams) sind Kinder Gottes (Kinder Abrahams im geistigen Sinne), sondern die, welche Kinder der Verheißung sind (dh die, welche nach dem Typus des Isaak zufolge göttlicher Verheißung und durch die göttliche Gnade geboren sind), gehören zur (wahren) Nachkommenschaft (Abrahams).

γ) Eine weitere Ähnlichkeit bietet die Verfolgung des Isaak durch Ismael. So wird das wahre Volk Gottes von den Juden verfolgt.

δ) Das Endlos beider Söhne ist ausgedrückt in den Worten: „Jage hinaus die Magd und ihren Sohn", und andererseits: „In Isaak soll dir der Name genannt werden", dh er ist der Träger des Segens. So wurde das Alte Testament eine Zeitlang geduldet als Vorbild und Vorbereitung des Neuen; als aber das Neue kam, wurde es als unnütz und unbrauchbar hinausgeworfen und hat aufgehört zu sein. Auf das Neue Testament ist aber der Segen übergegangen, der dem Abraham versprochen ward; ja, es ist der Segen selbst, in dem alle Völker gesegnet werden.

Begriff des mystischen Sinnes. — Sinn einer Rede ist das, was der Sprechende durch diese ausdrücken oder darstellen will. Da der eigentliche Urheber der hl Schrift der Heilige Geist ist, so ist der Sinn einer Schriftstelle das, was diese Stelle nach der Intention des Heiligen Geistes ausdrückt. Viele Stellen der hl Schrift haben aber einen doppelten Sinn, den wörtlichen oder Literalsinn (sensus literalis) und den mystischen Sinn (sensus mysticus seu spiritualis). Der Literalsinn ist das, was die Worte der hl Schrift nach der Intention Gottes unmittelbar ausdrücken. So bezeichnet das Wort Agar die Person Agar, das Wort Sara die Person Sara, die Erzählung Gn 21, 9—12 das Ereignis in der Familie Abrahams. — Der mystische Sinn dagegen ist das, was die Worte der hl Schrift nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch den Literalsinn selbst, dh durch die nach ihm dargestellte Person, Sache oder Begebenheit ausdrücken. Es haben also diese Person, Sache oder Begebenheit selbst wieder einen Sinn, gleich als wären sie Worte. Demgemäß stellt das Nebenweib Abrahams das Alte Testament, der Knabe Ismael die Juden und das Ereignis in der Familie Abrahams das Verhältnis des Alten und Neuen Testamentes dar. Mit anderen Worten: Diese Personen und Ereignisse sind Typen, durch die etwas Zukünftiges zur Darstellung kommt, in ähnlicher Weise, wie das Wort eine Darstellung der Gedanken und gedachten Dinge ist. Was in solcher Weise durch den Typus dargestellt wird, heißt Antitypus.

Der typische Charakter solcher biblischen Ereignisse genügt noch nicht für den mystischen Sinn der biblischen Erzählung selbst. Es ist auch erforderlich, daß, was in solcher Weise Sinn der in der Schriftstelle dargestellten Gegenstände oder Ereignisse ist, zugleich Sinn der Rede selbst sei, durch die sie dargestellt werden, dh daß der Heilige Geist intendiere, durch die Erzählung mittels des Typus auch den Antitypus darzustellen [17]. Wenn ein profaner Autor das in Rede stehende Familienereignis mit den gleichen Worten wiedergäbe, so würde dessen typischer Charakter dadurch nicht berührt; die Erzählung selbst hätte aber nicht einen mystischen Sinn. — Wie nur Gott als Schöpfer und Lenker der Welt den Personen, Sachen und Ereignissen typischen Charakter geben kann, so konnte nach der Lehre der alten Theologen auch nur er seiner Rede einen mystischen Sinn geben. Sie finden darum in der Tatsache des mystischen Sinnes der hl Schrift eine Bestätigung für die Tatsache der Inspiration. — Mystisch heißt dieser Sinn, weil er gleich-

[17] Quae sunt per allegoriam dicta (Gal 4, 24).

sam unter dem Buchstaben verborgen ist (cf s Thom I 13. 1; Quodlib VII 6. 16).

Cf Georg. a s Joseph OCarm, Praelectiones isagogicae de Verbo Dei 1740, 156 sqq; Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione 1885, 178 sqq.

E) Die Opferung Isaaks

(Gn 22, 1—18)

Noch vor der Geburt des Isaak war Abraham wahrscheinlich infolge einer Hungersnot von Hebron nach Süden gezogen in das Land der Philister und hatte sich im Gebiet von Gerara niedergelassen (20, 1 ff). Sein vorzüglicher Aufenthaltsort hier war Bersabee. Jetzt sollte er nach so vielen Prüfungen die größte von allen bestehen. Sein Blick war vom Beginn der göttlichen Führung an auf die Zukunft gerichtet worden, diese aber war an seinen Sohn Isaak geknüpft; denn durch ihn sollte er das verheißene Land besitzen, die große Nachkommenschaft erlangen und den Segen auf die ganze Welt vererben. Die Geburt dieses Sohnes war deshalb für Abraham ein neues Leben, das Unterpfand der übrigen so wertvollen Verheißungen. Da erging an ihn des Nachts der Befehl Gottes: „Nimm deinen Sohn, den einzigen, den du lieb hast, den Isaak, und zieh' in das Land Moriah und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf dem Berge, den ich dir zeigen werde." Dieser Auftrag ist der bestimmten Verheißung über diesen Sohn sowie der Vaterliebe Abrahams gleich entgegen, er widerspricht auch dem ausdrücklichen Verbot der Menschenopfer. Es handelte sich darum, alle natürliche Einsicht und Liebe dem göttlichen Befehl vollends und blindlings zum Opfer zu bringen. Abraham zögerte jedoch keinen Augenblick, und schon in aller Frühe machte er sich auf den Weg. Es war ihm nicht gegönnt, in der Aufwallung der Liebe und Hingabe an Gott zu handeln, sondern drei Tage lang hatte er Zeit, an der Seite des Sohnes sein Vorhaben ruhig zu überlegen. Die Worte Isaaks beim Aufstieg auf den Berg: „Mein Vater, sieh, hier ist Feuer und Holz; wo aber ist das Lamm zum Brandopfer?", mußten ein neuer Stich in sein Herz sein. Er aber blieb fest im Glauben und antwortete: „Gott wird sich ersehen ein Lamm zum Brandopfer, mein Sohn." Er ließ sich in zwei Dingen nicht irre machen: in der vollständigen Hingabe an den göttlichen Willen und im Glauben an

die göttliche Verheißung: „In Isaak soll dir ein Samen genannt werden." Die Ausgleichung dieser Gegensätze vermittelte ihm der Glaube an die Auferstehung[18].

Vermöge seiner unumschränkten Herrschaft über Leben und Tod des Menschen konnte Gott dem Abraham befehlen, daß er seinen Sohn ihm zum Opfer bringe, und er konnte auch den Vollzug des Befehles gestatten. Die tatsächliche Opferung Isaaks von seiten Abrahams wäre keine Sünde gewesen, sonst müßte auch der darauf bezügliche Wille Abrahams als Sünde erklärt werden. Dieser aber war sein größter Tugendakt. Darum ist auch der zweite Auftrag Gottes: „Strecke deine Hand nicht aus über den Knaben und tue ihm nichts zuleide", nicht die einzig mögliche Lösung dieses verwickelten Knotens. In Wirklichkeit aber war Gott mit der Opfergesinnung Abrahams zufrieden. Denn nicht um den Tod Isaaks war es ihm zu tun, sondern um eine Tugendprobe des Patriarchen. Einen so klaren Beweis seiner Tugend hatte dieser aber auch noch nie abgelegt. Er hat hier in wahrhaft heroischer Weise Glaube, Hoffnung und Liebe gegen Gott bewiesen. Darum ist auch die neue Verheißung Gottes nach Inhalt und Form vor den früheren ausgezeichnet. Die zahlreiche Nachkommenschaft wird durch die zwei Gleichnisse ausgedrückt, die ehedem vereinzelt angewendet wurden; seinem Samen wird die Herrschaft über seine Feinde zugesichert, und das Heil aller Völker soll aus ihm hervorgehen. Diese Verheißung bekräftigt der Herr noch durch einen Eidschwur[19]. So kehrte Abraham, für seine Tugend reich belohnt, nach Bersabee zurück und blieb dort einige Zeit, bis er sich wieder nach Hebron begab.

---

[18] Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, et unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones ... arbitrans, quia et a mortuis suscitare potens est Deus (Hebr 11, 17—19).

[19] Der Eid ist die Berufung auf die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes zur Bekräftigung einer Aussage oder eines Versprechens. „Menschen schwören bei einem, der größer ist, als sie sind, und der Eid, zur Bestätigung geleistet, macht jedem Streit unter ihnen ein Ende" (Hebr 6, 16). „Dem Abraham nun gab Gott eine Verheißung, und da er bei einem Größeren nicht schwören konnte, schwur er bei sich selber" (6, 13). Wenn aber Gott etwas bezeugt oder verspricht, so ist schon durch seine Person die größtmöglichste Bürgschaft geleistet und darum ein Eid an sich nicht mehr am Platze. Darum schwört Gott nur aus Herablassung zu den Menschen, um nach Menschenweise die Wahrheit seiner Rede oder die Unwandelbarkeit seines Versprechens ihnen

Dieses Ereignis ist von hoher heilsgeschichtlicher Bedeutung. Vor allem wurde Abraham als Vater aller Gläubigen vollendet, weil er die härteste Probe des Glaubens abgelegt hat. Er erscheint ferner als Vorbild des himmlischen Vaters, „der seinen eingeborenen Sohn hingegeben hat" (Jo 3, 16). Isaak, der das Holz selbst auf Moriah trägt und sich willig über dasselbe binden läßt, ist ein Vorbild Jesu Christi, welcher selbst sein Kreuz auf den Kalvarienberg getragen hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Gott dem Abraham im Anschluß an diese harte Prüfung und zum Lohne für deren Bestehen einen Blick in die Zukunft gewährte und die Weise der Erlösung erkennen ließ. Die Worte Gottes: „Weil du das getan und deines einzigen Sohnes nicht geschont hast um meinetwillen, so will ich dich segnen ... und in deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde" haben darnach wohl den tieferen Sinn: Weil du deines einzigen Sohnes nicht geschont hast, so werde ich meinen eingeborenen Sohn, deinen Nachkommen aus Isaak, nicht schonen, sondern in den Tod hingeben, damit durch ihn die Völker gesegnet werden. Der Name Moriah kommt nur noch II Par 3, 1 vor, wo der Tempelberg in Jerusalem so genannt wird. Wahrscheinlich soll dadurch auch angedeutet werden, daß der Moriah des Abraham mit dem Tempelberg identisch sei, wenn es nicht mit der syrischen Übersetzung „Land der Amorrhiter" heißen soll.

Mit der Opferung Isaaks hat die Geschichte Abrahams ihren Höhepunkt erreicht. Es werden aus der Folge nur noch zwei Ereignisse erzählt, bei denen seine Vorsorge für die Zukunft zum Ausdruck gelangte. Das erste war Saras Tod. Dadurch ward er veranlaßt, im Land der Verheißung sich um eine Begräbnisstätte umzusehen. Als Fremdling, der in Chanaan keinen Fußbreit Landes sein Eigentum nennen konnte, kaufte er vom Hethiter Ephron einen Acker bei Hebron mit einer Doppelhöhle als Begräbnisstätte seiner Familie [20]. Das zweite ist die Verehelichung Isaaks mit Rebekka, der Enkelin seines Bruders Nahor. Abraham nahm noch eine zweite

---

recht anschaulich vorzuhalten. „Deshalb hat Gott, um den Erben der Verheißung auf eine überschwengliche Weise die Unwandelbarkeit seines Ratschlusses zu zeigen, einen Eidschwur beigefügt, damit wir durch zwei unwandelbare Dinge, die eine Lüge bei Gott unmöglich machen, einen festen Trost haben" (6, 17. 18). Diese zwei unwandelbaren Dinge sind das Versprechen Gottes für sich allein und der damit verbundene Eid.

[20] Dieser Kauf wird 23, 3—20 sehr im Detail erzählt, wobei wiederholt erwähnt wird, daß die ganze Verhandlung und der Vertragsschluß in Anwesenheit der Söhne Hets (die dort wohnten) und aller, die das Stadttor passierten, dh vor Zeugen vor sich gegangen sei. Im Kodex Hammurapi § 7 wird bei Todesstrafe vorgeschrieben, daß Kaufverträge vor Beisitzern (Zeugen) abzuschließen seien. Wer diese unterläßt, wird als Dieb behandelt und darum getötet.

Frau, die Cethura, durch welche er Stammvater der Madianiter wurde. Er starb in Hebron, 175 Jahre alt.

§ 19
Isaak und seine zwei Söhne Jakob und Esau

A) Erstgeburtsrecht und patriarchalischer Segen

(Gn 25, 21—27, 46)

Wo die heilige Geschichte mit den generationes Isaac beginnt, geht sie sogleich auf seine Söhne Esau und Jakob über. Esau und Jakob waren Zwillinge, aber voller Gegensätze:

α) Bereits im Mutterleib stießen sie sich. Die Bedeutung davon erklärt Gott selbst dahin, daß Rebekka zwei Völker, dh deren Stammväter und Vorbilder, in ihrem Leib trage; sie werden im gegenseitigen Kampfe leben, der mit dem Siege des jüngeren enden wird. Diese Erklärung ist zugleich die Zusicherung des göttlichen Segens an den jüngeren, die Erwählung Jakobs zum Träger der Verheißung. Diese Bevorzugung des jüngeren bereits im Mutterleib ist ein augenfälliges Bild der göttlichen Gnadenwahl, die nicht an vorausgegangene Verdienste gebunden, sondern in unbeschränkter Freiheit tätig ist. Beide Kinder hatten noch nichts Gutes, aber auch nichts Böses getan; also nicht der Werke wegen wurde das eine zurückgesetzt, das andere vorgezogen, „sondern damit der Ratschluß Gottes aus freier Wahl bestände" (Röm 9, 10—13). Diese Auserwählung von seiten Gottes ist zugleich der größte Beweis seiner Liebe gegen das Volk Israel und wird darum sehr bezeichnend dem über die Mißgunst Gottes sich beklagenden Volk vorgehalten: „War nicht Esau Jakobs Bruder? spricht der Herr; und ich liebte Jakob, Esau aber haßte ich" (Mal 1, 2. 3).

β) Der zuerst herauskam, war von dunkelbrauner Farbe und ganz mit Haaren bedeckt, daher sein Name Esau (der Rauhe, Behaarte), der andere war glatt; er hielt mit der Hand über dem Kopf die Ferse seines Bruders, gleichsam als wollte er ihm zuvorkommen, daher sein Name Jakob (ja'aqob, Fersenhalter). Ereignis und Name sind gleich bedeutsam. Denn Jakob ist dem Esau zuvorgekommen, und zwar durch eigene

Bemühung, nämlich durch den Kauf der Erstgeburt und die Erschleichung des väterlichen Segens.

γ) Auch in der Lebensweise zeigte sich ein entsprechender Gegensatz. Esau war von rauher Gemütsart und ergab sich der Jagd und dem Ackerbau, während Jakob die Ruhe des heimatlichen Zeltes liebte.

δ) Isaak trug eine natürliche Vorliebe zu Esau, während Rebekka, besonders mit Rücksicht auf die göttliche Verheißung, Jakob ihre Zuneigung schenkte.

ε) Die Verschiedenheit der Sinnesart zeigte sich am meisten beim Handel um das Recht der Erstgeburt. Dieses Recht umfaßte den doppelten Anteil an der Erbschaft sowie den Vorzug an Würde und Macht[1]. Esau mangelte der Sinn für diese Vorzüge sowie der Blick in die Zukunft. Dem Augenblick und der Sinneslust sich hingebend, verkaufte er dieses Recht um einen Linsenbrei an seinen Bruder und bekräftigte den Handel sogar mit einem Eid. Jakob erscheint in einem ganz anderen Licht. Seitdem ihm die göttliche Verheißung kundgeworden ist, denkt er nur mehr daran, ihrer teilhaftig zu werden. Dabei weiß er den rechten Augenblick zu benützen und schreckt in der Verfolgung seiner Ziele sogar vor der Lüge nicht zurück. Einen anderen Beweis seiner ganz weltlichen Gesinnung lieferte Esau durch die Heirat mit zwei Frauen aus dem heidnischen Stamm der Hethiter.

Isaak war schon gewillt, seinem Liebling Esau den väterlichen Segen zu erteilen, und nur durch die List der Rebekka getäuscht, sprach er ihn über Jakob aus: „Siehe, der Duft meines Sohnes ist wie der Duft eines Feldes, das der Herr gesegnet hat. Und geben wird dir Gott vom Tau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und in Fülle Korn und Most. Dienen sollen dir Völker und huldigen Nationen. Sei ein Herr deinen Brüdern und huldigen sollen dir die Söhne deiner Mutter. Die dir fluchen, seien verflucht, die dich segnen, seien gesegnet“ (*27, 27—29*).

Der Wohlgeruch der Kleider Jakobs ist für Isaak ein Symbol des göttlichen Segens, den er jetzt auf seinen Sohn überleiten will. Zur Vermittlung desselben sollen Himmel und

---

[1] Ruben primogenitus meus ... prior in donis, maior in imperio (Gn 49, 3; cf Dt 21, 17).

Erde das Ihrige beitragen: jener befruchtenden Tau, dieser das fruchtbare Land der Verheißung, damit durch das Zusammenwirken von oben und unten eine ganze Fülle edler Erzeugnisse dem Sohne (dessen Nachkommen) zuteil werde. Im zweiten Teil erhebt sich der Segen zur Idee der künftigen Herrschaft Jakobs und seiner Nachkommen. Demnach wird hier die Verheißung, die Abraham und Isaak wiederholt von Gott empfangen, in mehr poetischer Weise auf Jakob übertragen.

Über die vorgefallene Täuschung aufgeklärt, wandelt Isaak dennoch den Segen über Jakob nicht in Fluch um, sondern bestätigt ihn mit den Worten: „Ich habe ihn gesegnet und er bleibt gesegnet." Durch das Bitten und Flehen des Erstgeborenen bewogen, spricht Isaak auch über ihn einen kümmerlichen Segen aus: „Siehe, ferne[2] vom Fette der Erde wird dein Wohnsitz sein und ferne vom Taue des Himmels oben; und von deinem Schwerte wirst du dich ernähren und deinem Bruder dienstbar werden; doch, wie du schüttelst, wirst du brechen sein Joch von deinem Halse" (27, 39. 40; vg Hebr 12, 16. 17).

Das von Esau und seinen Nachkommen eingenommene Gebirgsland, nach ihm Edom genannt, bestand in seinem größeren Teil aus ganz unfruchtbaren, unzugänglichen Felsen, worauf Mal 1, 3 Bezug nimmt: „Esau habe ich gehaßt und sein Gebirge zur Wüste gemacht und sein Erbe zur Wohnung der Drachen" (vg Abd 3, 4; Jer 49, 16).

B) Jakobs Flucht und Heimkehr
(Gn 28—46)

Isaak tritt nach seinem Segen vom Schauplatz der Geschichte zurück, die sich jetzt mit Jakob beschäftigt. In seinem Leben kann man zwei Stadien unterscheiden: 1) von seiner Flucht nach Mesopotamien bis zur Rückkehr nach Chanaan; 2) von der Rückkehr bis zu seinem Tod.

Um der Rache Esaus zu entgehen und zugleich aus der Verwandtschaft sich ein Weib zu holen, floh Jakob nach Haran zu seinem Onkel Laban. Der zwanzigjährige Aufenthalt bei seinem treulosen, ränkesüchtigen Vetter war für ihn

[2] Die Vulgata übersetzt: **in** pinguedine terrae et **in** rore coeli desuper erit benedictio tua; sie nimmt also das min des Urtextes (mišše-mannê und mi**ṭṭ**al, Sept ἀπὸ τῆς πιότητος) im partitiven Sinn anstatt im privativen, welch letzterer sich sowohl durch philologische als exegetische Gründe mehr empfiehlt.

und seine Mutter Rebekka eine passende Strafe für die Überlistung Esaus. Jakob wurde durch diese Leidensschule in seinem Charakter geläutert und besonders zu festem Gottvertrauen erzogen. Je mehr er von Menschen verlassen war, umso deutlicher gab sich ihm Gott als sein Beschützer kund.

Er hatte noch nicht den Jordan überschritten, da erschien ihm bei Luz (Bethel) des Nachts der Herr an der Spitze der Himmelsleiter, offenbarte sich ihm als Gott seiner Väter, gab ihm die patriarchalische Verheißung und versprach ihm noch überdies: „Ich werde dein Beschützer sein, wohin du immer ziehest, und werde dich zurückführen in dieses Land."

Während des Aufenthaltes in Haran erwarb sich Jakob durch je siebenjährigen Dienst die zwei Töchter des Laban, Lia und Rachel, zu Frauen, die ihm mit den zwei Nebenweibern Zelpha und Bala die zwölf Söhne gebaren, nach denen die Stämme Israels genannt sind, und eine Tochter, namens Dina. Außerdem erwarb er sich unter dem besonderen Schutz Gottes und durch eigene Klugheit großen Reichtum, trotz des Eigennutzes seines Oheims, der ihm nicht bloß Lia als Frau für Rachel unterschob (wie Rebekka beim Segen Jakob für Esau untergeschoben hatte), sondern zu wiederholten Malen auch den bedungenen Lohn änderte.

Als die Eifersucht Labans und seiner Söhne immer größer wurde, kehrte Jakob über Gottes Auftrag nach Chanaan zurück. Dabei ließ ihn der Herr seinen besonderen Schutz erfahren, sowohl gegen Laban, der ihm nachsetzte, als gegen Esau, der mit bewaffneter Mannschaft gegen ihn heranzog. Das Gebet Jakobs (32, 9—12) läßt erkennen, wie groß seine Furcht vor der Rache des Bruders war. Gott gab ihm aber eine doppelte Bürgschaft für den glücklichen Ausgang der Begegnung. Bald nach der Trennung von Laban in Galaad begegnete ihm eine Engelschar, zum Zeichen, daß himmlischer Schutz ihm zur Seite stehe (mach[a]najim, Doppellager — von Menschen und Engeln). Am Fluß Jabbok hatte der Patriarch den geheimnisvollen Kampf mit Gott zu bestehen[3]. Dafür erhielt er den Namen Israel (Kämpfer Gottes): „Denn du hast gegen Gott gekämpft und wirst (umsomehr) über die

[3] Gewöhnlich wird dieser Kampf mit den hl Vätern als pugna realis et corporea gefaßt; Hoberg (Genesis 284) will dagegen mit dem hl Thomas eine bloße pugna imaginaria, eine Vision, annehmen.

Menschen vermögen" (p^{e}ni'el, Gesicht Gottes). Noch am gleichen Tag fand die Zusammenkunft und Aussöhnung mit Esau statt. Jakob zog hierauf über den Jordan und wohnte zu Bethel. So hatte Gott sein Versprechen erfüllt und seinen Schützling glücklich ins Land der Verheißung zurückgeführt. Nach der Rückkehr erhielt er noch einen Sohn, dessen Geburt der Mutter Rachel das Leben kostete. Trotzdem gab ihm Jakob den glückverheißenden Namen Benjamin (Sohn der Rechten, Glückssohn). — Das Lebensglück des Patriarchen wurde durch Unfrieden in der Familie, das schlechte Leben mancher Söhne und durch den Verlust des totgeglaubten Josef noch lange getrübt, bis ihm am Abend seines Lebens ein neuer Glücksstern aufging. Die zahlreichen und schweren Prüfungen und der auffallende Schutz Gottes hatten inzwischen den Charakter Jakobs derart geläutert, daß er uns am Schluß seines Lebens als eine der ehrwürdigsten Gestalten des Alten Testaments erscheint, würdig, Stammvater und Vorbild des auserwählten Volkes zu sein.

Nach dem Namen „Israel" werden die Nachkommen Jakobs in der hl Schrift gewöhnlich benannt. Sie heißen „Söhne Israels", „Haus Israels", „Gemeinde (coetus) Israels" oder auch schlechthin „Israel". In der späteren Zeit wurde dieser Name speziell zur Bezeichnung des nördlichen Reiches gebraucht. „Israel" ist nach Ursprung und Bedeutung ein Ehrenname, den das Volk nur unter der Voraussetzung auch mit Ehren trägt, daß es seinen Stammvater besonders in jener Tugend nachahmt, durch deren Übung er sich diesen Namen verdient hat. Darum verweist der Prophet Oseas das Volk auf dieses Ereignis, wo er ihm den Mangel wahren Gottvertrauens mit ernsten Worten vorhält. Israel schließt Bündnisse mit heidnischen Mächten, „es nährt sich vom Wind und jagt dem Glutwind nach". Anders sein Stammvater Jakob. „In seiner Stärke rang er glücklich mit dem Engel, ja, er besiegte denselben" durch sein anhaltendes Flehen und Bitten und er ward gestärkt, d. h. er wurde als Erbe der patriarchalischen Weissagung bestätigt und dadurch des göttlichen Schutzes versichert. „Darum wende auch du dich zu deinem Gott ... und hoffe auf deinen Gott allezeit" (12, 1—6).

§ 20

Jakob und Josef

(Gn 37—50)

A) Josef und die Einwanderung der Familie Jakobs in Ägypten

Jakob tritt im zweiten Stadium seiner Geschichte mehr zurück, indem die mitgeteilten Ereignisse sich um seinen Sohn

Josef gruppieren, der alle drei Patriarchen insofern überragt, als er zu hoher weltlicher Stellung gelangt ist und die Geschicke Israels in ganz neue Bahnen gelenkt hat. Das Leben Josefs ist darum für die Heilsgeschichte von hoher Bedeutung. In unserer Zeit verdient sie umsomehr Aufmerksamkeit, als der biblische Bericht durch seine Eigenart einen triftigen Beweis seines historischen Charakters und seiner Zuverlässigkeit liefert. Wir werden durch die Geschichte Josefs nach Ägypten geführt; dort ist auch der Verfasser zu suchen. Soviele Einzelheiten über ägyptische Sitten und Gebräuche er da und dort gelegentlich einstreut, ebenso genau und richtig stellt er sie dar und verrät dadurch eine Sachkenntnis, wie sie nur an Ort und Stelle durch langjährigen Aufenthalt erworben werden konnte. Aber auch die ersten Leser müssen mit den ägyptischen Einrichtungen wohl vertraut gewesen sein, indem diese in einer Weise mitgeteilt werden, daß sie nicht so fast geschildert, sondern vielmehr als bekannt vorausgesetzt erscheinen. Durch diese Tatsachen erhält die moderne Kritik, welche den Pentateuch als das Machwerk späterer Jahrhunderte, speziell die Geschichte Josefs als die Komposition zweier Sagen, einer nordisraelitischen und einer judäischen, erklärt, einen unüberwindbaren Stoß.

Wie die Patriarchengeschichte überhaupt, so ist ganz besonders das Leben Josefs durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes in die Ereignisse ausgezeichnet. Der Herr ließ Josef seinen besonderen Schutz zukommen („der Herr war mit ihm", 39, 2). Die hl Schrift nimmt wiederholt Veranlassung, darauf hinzuweisen (39, 2—5. 21—23); derselbe war so auffallend, daß er sogar den heidnischen Ägyptern nicht entging (39, 3; 41, 39). Im Leben Josefs lösten sich die verschiedensten Gechicke, Glück und Unglück, in auffallender Weise ab. Dieser wechselvolle Lebenslauf hat den von Natur aus edlen Charakter Josefs noch mehr geläutert und seinen Träger zu einem hohen Tugendmuster gemacht; andererseits mußten Haß, Verfolgung und tiefe Erniedrigung ihm den Weg ebnen, auf dem er zu „Herrschaftszepter, Gewalt und ewigem Ruhm gelangte" (Weish 10, 13. 14).

Als älterer Sohn der Rachel und wohl noch mehr wegen seines tugendhaften Wandels war Josef der Liebling seines Vaters; Jakob ging mit dem Plane um, auf ihn

das Recht der Erstgeburt zu übertragen und machte daraus auch kein Hehl. Dies erregte bei den älteren Brüdern Mißgunst und Eifersucht, die sich zu tötlichem Haß steigerten, als er ihnen Träume erzählte, die als Vorahnung späterer Herrlichkeit, ja einer Herrschaft über seine Angehörigen aufgefaßt werden mußten. Josef selbst scheint sie mit Wohlgefallen betrachtet, aber die Gefahr eines solchen Benehmens nicht geahnt zu haben. Seine Brüder führten zwar den Plan, ihn ums Leben zu bringen, nicht aus, sondern begnügten sich, ihn für 20 Sekel an arabische Kaufleute zu verhandeln, die ihn nach Ägypten brachten und an Putiphar, den Obersten der königlichen Leibgarde, als Sklaven verkauften.

Die ismaelitische Karawane trieb in Ägypten Handel mit Spezereien, Balsam und kostbaren Harzen. Diese Handelsartikel waren in Ägypten sehr gesucht und hochgeschätzt, weil sie zum Einbalsamieren der Leichname verwendet wurden. Auch Sklaven waren ein beliebter Handelsartikel aus dem Orient.

In Ägypten begann für Josef ein neues Stadium des Glückes. Durch seinen rechtlichen Lebenswandel gewann er das Vertrauen seines Herrn und wurde von ihm zum Haushofmeister und Aufseher über die Sklaven ernannt. Dieselbe Treue, die ihm zu dieser angesehenen Stellung verholfen, machte ihn zum Opfer weiblicher Bosheit; er mußte ein angenehmes Leben mit dem Kerker vertauschen. Aber auch in den Banden verließ ihn die göttliche Vorsehung nicht (Weish 10, 14); er wurde Aufseher über die anderen Gefangenen. Die Berührung mit zwei hohen königlichen Würdenträgern, die in das Staatsgefängnis geworfen wurden, verschaffte ihm die Gelegenheit, durch Traumdeutung seinen prophetischen Geist kundzugeben. Dadurch ward eine neue Wendung der Geschicke veranlaßt. Als Traumdeuter wurde er vor Pharao geführt, dem er nicht bloß dessen ängstigende Träume erklärte, sondern auch durch entsprechenden Rat seinen staatsmännischen Weitblick verriet.

Josef wurde selbst mit der Ausführung der von ihm angeratenen Maßregeln betraut und zu den höchsten Ehrenstellen und Vertrauensämtern befördert. Die von ihm prophezeiten Jahre des Überflusses und der Hungersnot traten ein, und er fand Gelegenheit, sein hervorragendes Verwaltungstalent zum Wohle des Reiches, zur Festigung der königlichen Machtstellung und zur Erhöhung seines eigenen Ansehens zu betätigen.

Auch dieser Teil der Erzählung enthält eine Menge Einzelheiten aus dem ägyptischen Leben. Den Haushofmeister findet man seit ältester Zeit in jedem größeren ägyptischen Haushalt. Das Benehmen der Frau Putiphar läßt große Freiheit im Umgang der Frauen erkennen. Früher glaubte man, hierin einen Widerspruch mit ägyptischen Sitten zu finden; aus den einheimischen Quellen werden wir jetzt über das Gegenteil belehrt. Es wurde sogar ein Märchen entdeckt, das eine Versuchungsgeschichte enthält, die mit der Versuchung Josefs eine auffallende Ähnlichkeit aufweist. Auch die Erzählung von den Träumen ist mitten aus dem ägyptischen Leben genommen. Die Träume und die Traumdeuterei haben im Nillande eine große Rolle gespielt; man hat ihnen allgemein die größte Bedeutung beigelegt und die wichtigsten Beschlüsse von ihnen abhängig gemacht. Dementsprechend haben die Traumdeuter hohes Ansehen genossen. Auch der Inhalt der von den zwei Gefangenen erzählten Träume ist echt ägyptisch, selbst die Notiz von den „Körben mit weißem Backwerk, die der Oberste der Hofbäcker auf dem Haupt trug". Ganz dasselbe gilt von den Träumen Pharaos. Daß Josef, bevor er bei Hof erscheint, sich scheren lassen und neu kleiden muß, erscheint auffallend, ist aber den ägyptischen Sitten ganz entsprechend. Daß er zum Wohl des Reiches als ein von Gott begnadigter Mann sogleich eines der höchsten Ämter erhält, hat in Ägypten nichts Befremdendes; die Ehrenbezeigungen, die ihm dabei zuteil werden, sind ebenfalls echt ägyptisch. — Der Bericht vom Überfluß und darauffolgenden Mangel wird durch viele andere, ähnliche Fälle als durchaus wahrheitsgetreu erwiesen. Die Genesis berichtet uns außer der Tätigkeit Josefs auf dem Gebiete der ökonomischen Verwaltung noch einen politischen Akt. Josef hat für das ausgeteilte Getreide, als die Ägypter zahlungsunfähig wurden, an Stelle der Bezahlung ihr Vieh verlangt. Er folgte damit dem babylonischen Gesetz, das § 51 vorschreibt, daß, wer in Geld nicht zahlen kann, seiner Verpflichtung in Naturalien nachkommen muß. Als sie im nächsten Jahr auch kein Vieh mehr für das ihnen gegebene Getreide herzugeben hatten, erwarb er dafür das ganze Land dem König als Eigentum, der es gegen jährliche Abgabe des fünften Teiles vom betreffenden Erträgnis an die früheren Eigentümer wieder abließ: nur die Priester wurden von dieser Maßregel nicht betroffen, weil ihnen das Land vom König selbst zugewiesen war und sie außerdem rechtliche Naturaleinkünfte aus den öffentlichen Speichern bezogen (47, 15—26). Daß die ägyptische Priesterschaft sehr vermöglich war, ausgedehnte Ländereien besaß und außerdem vom König noch besondere Einkünfte bezog, wird durch die ägyptische Geschichte bestätigt. Sie litten darum unter der allgemeinen Hungersnot keinen Mangel und brauchten auch ihr Land nicht herzugeben. Der Verfasser führt auf diese Maßregel das Gesetz zurück, daß die Ägypter, die Priester ausgenommen, den fünften Teil vom Erträgnis des Grundeigentums als Steuer entrichten mußten. Sie erhielten also das Land gewissermaßen als Pacht gegenüber Abführung von 20 Prozent der Ernte. Diese Maßregel in der mitgeteilten Form ist uns durch die ägyptischen Quellen noch nicht bestätigt; wohl aber haben die Pharaonen wiederholt das Land mit Ausnahme des der Priester und Soldaten sich als königliches Eigentum zugeschrieben. In der Erzählung über Josef in Ägypten kommen außer dem auch sonst gebrauchten

Königsnamen Pharao mehrere Namen vor, die hebräisierte ägyptische Worte darstellen. Pharao besteht aus den zwei Worten per „Haus" und aa „groß", bedeutet also großes Haus, und wurde ursprünglich für die Wohnung des Königs gebraucht, aber auch für die Person des Königs verwendet. Das ägyptische Gepräge der drei Eigennamen Potiphar (37, 36), Potiphera und Aseneth (41, 45) werden allgemein anerkannt, wenngleich die Erklärungsversuche verschieden sind. Dasselbe gilt von dem Josef gegebenen Titel Zaphnathpaneach, den die V mit salvator mundi wiedergibt.

Die Hungersnot, die sich auch außer Ägypten fühlbar machte, diente dem göttlichen Plan, Israel nach Ägypten zu führen. Die Söhne Jakobs besuchten dort den Getreidemarkt und wurden Josef vorgestellt. Dieser konnte jetzt ihre Gesinnung erproben und bemerkte zu seiner Freude eine gründliche Besserung; er fand so Gelegenheit, einen rührenden Beweis seines Edelmutes zu geben, indem er vor seinen ehemaligen Todfeinden nur Worte der Freude über das Wiedersehen und aufrichtiger Verzeihung ihrer früheren Missetat fand. Er lud die ganze väterliche Familie ein, nach Ägypten zu ziehen. Jakob, dessen tiefgedrückter Geist bei der Nachricht von den Geschicken seines totgeglaubten Sohnes neu auflebte, folgte sogleich dieser Einladung. — Josef hat Israel den Weg nach Ägypten gebahnt und dadurch um die Entwicklung, die das Volk dort durchmachen sollte, sich das eigentliche Verdienst erworben. Gerade in diesem Ausgang der Geschichte Josefs tritt das wunderbare Walten der göttlichen Vorsehung so recht zutage. War ihm die tiefe Erniedrigung der Weg zu den höchsten Ehren, so hat gerade auch die Feindschaft seiner Brüder zu ihrer eigenen und des ganzen Volkes Rettung beitragen müssen. Die Erkenntnis dieses göttlichen Planes sollte für sie ein Trost sein und ihnen jede Furcht vor Josefs Machtstellung benehmen. „Fürchtet euch nicht", sprach er zu ihnen, „können wir dem Walten Gottes widerstreben? Ihr habt Böses gegen mich gesonnen, Gott aber hat es zum Guten gewendet, indem er mich erhöht und viele Völker gerettet hat..., ich werde euch und eure Kinder erhalten" (50, 19—21).

Der Dank des Vaters sollte ihm nicht fehlen. Kurz vor dem Tode nahm Jakob die zwei Söhne Josefs, Manasse und Ephraim, an Kindesstatt an, setzte sie in die gleichen Rechte mit seinen Söhnen ein und übertrug dadurch den einen Teil des Rechtes der Erstgeburt auf Josef.

zog aber gegen dessen Willen den jüngeren Ephraim dem Manasse vor. Beim letzten Segen, den er zum Abschied über die zwölf Söhne sprach, fand er noch einmal Gelegenheit, seiner Vorliebe für Josef und den Gefühlen des Dankes für die der Familie geleisteten Dienste einen beredten Ausdruck zu geben. Josef, dh die zwei Stämme Ephraim und Manasse, erscheinen ihm wie ein junger Baum, der, an Wasserbächen gepflanzt, durch eine Mauer gegen Wind und Wetter geschützt, die besten Aussichten für ein glückliches Gedeihen bietet [1]. Zwar werden diese Stämme feindlichen Angriffen, besonders von seiten der Bogenschützen, ausgesetzt sein. Aber, tüchtig und kriegsbereit, wehren sie, beschützt von Gott, dem Starken Jakobs, dem Felsen Israels, die Angriffe mutig ab. Mit dem Fernblick in die Zukunft verbindet der sterbende Patriarch die heißesten Wünsche eines reichlichen Segens, außerordentlicher Fruchtbarkeit des Bodens und zahlreicher Nachkommenschaft. Der Segen, der Josef zuteil wird, möge selbst den Segen übertreffen, den sein Vater erhalten hat (49, 22—26).

Josef ist *α)* ein Vorbild seines Volkes. Er ist diesem nach Ägypten vorausgegangen, dort zum Manne herangewachsen; dort hat er längere Zeit im Kerker zugebracht, dann aber die Freiheit und hohe Ehren erlangt. So war der Aufenthalt in Ägypten Israels Jugendzeit; dort mußte es in Knechtschaft schmachten, wurde aber durch die starke Hand Gottes auf eine glorreiche Weise daraus befreit. *β)* Josef ist auch ein Vorbild Jesu Christi; als Liebling seines Vaters, ausgezeichnet vor seinen Brüdern durch Gaben der Natur und Gnade, von ihnen dafür aus Haß und Neid verfolgt und verkauft, in Banden geworfen, aus der Erniedrigung auf den Thron Ägyptens erhoben, mit dem Namen „Heiland der Welt" geziert, auch tatsächlich der Retter seines Volkes.

B) Jakobs Segen über Juda

(Gn 49)

Himpel, Die messianischen Weissagungen im Pentateuch II. TQS 1860, 41 ff; Seydl, Der Jakobsegen eine einheitliche Komposition? Kath 1900 II 29 ff; Zur Strophik des Jakobsegens ZkTh 1900, 576 ff; Zorell SJ, Der Jakobsegen Gen 49, 1—27 BZ 1915, 114 ff; Feldmann, Israels Religion, Sitte und Kultur, 42 ff; Hummelauer Comm. 592 sqq; Hoberg, Die Genesis, 398 ff; Hetzenauer, Comm. 659 sqq.

In Erkenntnis des herannahenden Todes berief Jakob seine Söhne ans Sterbelager, um die letzten Worte an sie

[1] So ist nach MT zu erklären. LXX und V weichen hier mehrfach davon ab.

zu richten, gleichsam sein Testament ihnen kundzugeben[2]. Dieser Abschied ist ein bedeutungsvoller Moment in der Heilsgeschichte, der Grenzstein zweier Epochen. Um den Stammvater des auserwählten Volkes sind die zwölf Söhne und in ihnen die zwölf Volksstämme versammelt. Der Blick des Patriarchen ist nicht auf jene beschränkt, prophetisch erleuchtet, schweift er in die ferne Zukunft, auf die Schicksale der zwölf Stämme. Er übergibt ihnen sein Vermächtnis und weist einem jeden Stamm seinen Anteil zu. Dieses Vermächtnis ist aber nichts anderes als der patriarchalische Segen, der selbst „in der Endzeit" die Geschicke des Volkes beeinflussen sollte. Bisher war immer nur einer Träger des Segens; jetzt wird er unter die zwölf geteilt. An der zahlreichen Nachkommenschaft und dem Besitz des Verheißungslandes werden alle ihren Anteil haben.

[2] Der Jakobsegen ist seiner Form nach ein poetisches Stück. Er besteht nach Seydl aus dreihebigen Stichen und zeichnet sich durch einen kunstvollen strophischen Aufbau aus. Er setzt sich nämlich aus zwei ganz gleichgebauten Teilen zusammen. Jeder dieser zwei Teile umfaßt zwei achtzehnstichige Strophen und ein abschließendes Tristichon. Folgendes Schema führt den harmonischen Aufbau des uralten Stückes klar vor Augen:

1. Teil.	2. Teil.
1. Strophe (2—7): Anrede, Ruben, Simeon und Levi. 18 Stichen.	1. Strophe (14—21): Issachar, Dan, Gad, Aser, Nephtali. 18 Stichen.
2. Strophe (8—12): Juda. 18 Stichen.	2. Strophe (22—26): Josef. 18 Stichen.
Zabulon-Tristichon (13).	Benjamin-Tristichon (27).

Hoberg (Die Genesis, 397) schließt aus der poetischen Form, daß der „Segen Jakobs" in der jetzigen Form nicht aus Jakobs Mund stammen kann; er sei vielmehr die poetische Umarbeitung der Abschiedsworte, welche Jakob ... an seine Söhne ... richtete. Es sei möglich, daß die ursprüngliche Fassung, ähnlich wie manche Psalmen, später Zusätze erhalten hat; jedoch sprechen innere Gründe mehr gegen als für eine inhaltliche Vermehrung der Worte Jakobs. Zorell, der den Jakobsegen in seiner metrischen Gliederung wiedergibt, nennt aber den Segen „ein Meisterstück aus einer Hand", bei dem jeder Versuch (manche Verse, Stichen oder Worte als Glossen zu erklären) die Kunstform zerstört. Daraus ergebe sich der gute Zustand des überlieferten Textes.

Von Gott erleuchtet und ermächtigt, verteilt Jakob gleichsam das Land unter die zwölf Stämme und weist einem jeden im allgemeinen Platz und Stelle an, wie es dem Plane Gottes und der individuellen Eigenart eines jeden entsprach. Daraus läßt sich von vornherein vermuten, daß der Patriarch den anderen, viel wichtigeren Teil der Verheißung, die „Segnung aller Völker durch seinen Samen" oder die Verheißung des Messias, nicht mit Stillschweigen übergehen werde; es läßt sich vermuten, daß — sowie dem Abraham Isaak vor Ismael, dem Isaak Jakob vor Esau als Erben dieser Verheißung bezeichnet worden sind — jetzt Jakob den Glücklichen nennen werde, in dessen Samen die ganze Welt gesegnet werden solle. V 8—10 enthalten diese Weissagung. Wiederum ist nicht der Erstgeborene zum Träger der messianischen Verheißung auserkoren. Ruben wird wegen der Blutschande mit Bala sogar des natürlichen Rechtes der Erstgeburt verlustig erklärt. Den doppelten Anteil am Erbe hatte Jakob bereits auf Josef (durch Adoptierung seiner zwei Söhne Ephraim und Manasse) übertragen. Auch die nächsten zwei, Simeon und Levi, müssen anstatt Segen nur Fluch vernehmen. Sie hatten, um ihre Schwester Dina zu rächen, an den Sichemiten treulos gehandelt und unmenschliche Rache genommen (Kp 34). Wie schon sogleich nach verübter Bluttat, lehnte der Patriarch jetzt wiederum jede Teilnahme daran ab und entzieht ihnen noch überdies das Anrecht auf ein eigenes abgegrenztes Stammgebiet.

Der vierte endlich, Juda, ist bestimmt, den mit der Erstgeburt verbundenen Prinzipat zu erben, zugleich mit der Auszeichnung, Stammvater des Messias zu sein. — Emphatisch beginnt Jakob den Segen über Juda mit Nennung seines Namens, der ein Vorzeichen segensreicher Zukunft ist: „Juda (Gott gepriesen; vg 29, 35) bist du; dich preisen deine Brüder. Deine Hand ist auf dem Nacken deiner Feinde; vor dir fallen nieder die Söhne deines Vaters." Juda hat den Vorzug vor seinen Brüdern und die Herrschaft über sie, was sie bereitwilligst anerkennen; ist er ja auch ihr siegreicher, unüberwindlicher Vorkämpfer gegen die Feinde. Denselben Gedanken drückt V 9 aus: „Ein junger Löwe ist Juda; vom Raub[3],

[3] V übersetzt hier gegen MT und LXX: **Ad** praedam, filii mi, ascendisti.

mein Sohn, erhebst du dich. Er lagert sich und ruhet wie ein Löwe und wie eine Löwin. Wer wird ihn aufreizen?" Wie der Löwe König der Tiere ist, „so ist Juda stark unter seinen Brüdern" (I Par 5, 2). Wie der Löwe, nachdem er Beute gemacht, ins Waldgebirge hinaufsteigt, so kehrt Juda siegreich von allen Kämpfen nach seinem Wohnsitz zurück. Dort lagert er in stolzer Ruhe; niemand darf es wagen, zu neuem Streit ihn aufzureizen.

Die Erfüllung dieser Prophetie wurde dadurch vorbereitet, daß der Stamm Juda von jeher eine bevorzugte Stellung eingenommen sowie durch seine erfolgreiche Tapferkeit sich ausgezeichnet hat. In der Lagerordnung und beim Zug in der Wüste war Juda voran (Nm 2, 3; 10, 5. 14); ebenso machte er beim Opfer der Stammhäupter nach Einweihung des heiligen Zeltes den Anfang (7, 12). Als nach Josues Tod die Söhne Israels den Herrn befragten: „Wer soll hinaufziehen gegen den Chanaanäer und Führer sein im Kriege?" war die Antwort: „Juda soll hinaufziehen; siehe, in seine Hand habe ich das Land gegeben" (Richt 1, 1. 2). Erfüllt worden ist diese Weissagung aber erst in David (aus dem Stamm Juda), den Gott zur Herrschaft über Israel berufen, an dessen Familie er dieselbe auch für die ganze Zukunft geknüpft hat (vg II Sm 7, 16). Auch war es erst David, der die Feinde Israels siegreich überwunden und dem Reich Ruhe nach allen Seiten hin verschafft hat. Erschöpft wurde aber der Inhalt der Verheißung erst durch Christus, von dem es Apk 5, 5 heißt: „Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids." Durch ihn ist aus den früheren Siegen Judas über dem auserwählten Volk feindselige Mächte ein Sieg über Sünde, Tod und Hölle geworden und aus dem Preise und der Huldigung, welche die anderen Stämme dem siegreichen Juda brachten, die Unterwerfung aller Gewalten und das Lob aller Zungen.

Wesentlich denselben Inhalt hat V 10; nur ist die messianische Idee noch deutlicher hervorgehoben: „Nicht wird weichen (lô jasûr) das Zepter von Juda und der Herrscherstab[4] von (dem Ort) zwischen seinen Füßen, bis šîlô kommt und ihm der Gehorsam der Völker zuteil wird."

Diese Stelle wurde von den offenbarungsgläubigen Exegeten immer messianisch gedeutet, jedoch sehr verschieden erklärt, besonders weil die

[4] LXX: *Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ 'Ιούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ.* V: Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius. Daß das hebräische mechôqeq hier nicht „Führer" (dux) heißt, sondern „Führerstab", „Herrscherstab", ist aus dem vorausgehenden parallelen šebeṭ (Zepter) und aus der folgenden Phrase mibben reglav (von zwischen seinen Füßen) ersichtlich. Das Bild ist hergenommen von der Sitte orientalischer Herrscher, das Zepter (welches häufig ein einfacher Stab war) auf den Boden zu stützen und mit beiden Füßen festzuhalten.

Bedeutung des Wortes šîlô sehr unsicher ist. Viele nehmen dieses Wort als Bezeichnung der Person des Messias, jedoch mit verschiedener Auffassung. Nach der Vulgata wird hier der Messias durch zwei Momente gekennzeichnet: er ist Gegenstand der göttlichen Verheißung (mittendus, der Versprochene) und Gegenstand der Völkersehnsucht (exspectatio gentium).

Andere nehmen šîlô in der Bedeutung „Friede", „Friedenbringer" als Appellativ- oder auch als Eigennamen des Messias. Gegen diese Auffassung kann philologischerseits kein stichhaltiger Einwand gemacht werden; der Messias ist auch in der Tat Friedensfürst (Is 9, 6), ja, der Friede selbst (Mich 5, 5). Wohl aber scheint diese Benennung des Messias im Mund Jakobs nicht hinreichend motiviert zu sein. — Die alten Übersetzungen haben šellô ('ašer lô) gelesen. Darnach übersetzte die Septuaginta: *ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* (bis ihm das zukommt, was ihm gebührt, nämlich die Weltherrschaft), Aquila und Symmachus aber *ᾧ ἀπόκειται* (bis der kommt, dem die Herrschaft gebührt, nämlich der Messias)[5]. — Protestantische Erklärer nehmen šîlô als Name der Stadt Silo im Stamm Ephraim, die in der ersten Zeit nach der Eroberung des Landes Chanaan Mittelpunkt des Reiches war („bis er nach Silo kommt"). Delitzsch[6] hält zugleich mit dieser Erklärung die Messianität des Vatiziniums fest. Aber abgesehen davon, daß die Erwähnung von Silo im Munde Jakobs ganz unmotiviert ist, stimmt nach dieser Auffassung die Prophetie nicht mit den Tatsachen überein. Juda hat bis zur Ankunft in Silo nicht Zepter oder Herrscherstab geführt; auch hat dieses Ereignis keineswegs so weittragende Folgen gehabt, daß mit ihm das Auftreten Davids oder gar Christi in prophetischer Perspektive zusammengeschaut werden könnte. Hummelauer (in Gen 596) nimmt eine andere Vokalisation an und das Wort als Eigennamen Selah mit der Bedeutung petitio — der Erbetene.

Unter dem Bild von Zepter und Herrscherstab wird Juda die Herrschaft über seine Brüder und über das von ihnen abstammende Volk zugesichert. Diese Herrschaft soll eine dauernde sein; sie wird von ihm nicht weichen, bis aus

[5] Seydl bemerkt hiezu (Kath 1900 I 161 f): Aquila übersetzt *ᾧ ἀπόκειται*; nun ist es aber bekannt, wie unheimlich wörtlich Aquilas Version ist; *ἀπόκειται* ist kein von ihm willkürlich eingefügtes Flickwort, es entspricht vielmehr einem Worte, das sich in seinem hebräischen Handexemplar fand, etwa nišpath. Das wäre das Niphal von šaphat mit le der Person: „für jemanden etwas hinterlegen", also in unserem Fall šellô nišpat = *ᾧ ἀπόκειται*. Nišpath aber ist durch ein Versehen (einen Hörfehler) aus mišpat entstanden. „Šellô mišpat", das ist die originäre Textgestalt, auf die uns auch Ez 21, 32 klar hinweist. „Bis derjenige kommt, dem die Befugnis des Rechtsprechens eignet und dem der Gehorsam der Völker zuteil wird", so dürfte V 10 c, d zu übersetzen sein, wozu dann Jo 5, 22 f das schönste neutestamentliche Pendant bildet: *τὴν κτίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ, ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν . . .*

[6] Messianische Weissagungen 36 ff.

ihm der Messias hervorgehen wird. Auf diesen wird die Herrschaft Judas übergehen, und er wird sein Reich auch über die Heiden ausdehnen. „Ihm wird der Gehorsam der Völker sein", diese werden sich ihm freiwillig unterwerfen. Die Herrschaft Judas wird also ununterbrochen fortdauern, bis sie im Messias ihre Vollendung findet.

Viele Exegeten erklären diese Stelle vom Ende der Herrschaft Judas und finden darin den Zeitpunkt angegeben, vor welchem der Messias nicht erscheinen werde. Dem Stamm Juda werde die Herrschaft zuteil, aber später wieder entrissen (auferetur) werden; dann erst werde der Messias kommen. Diese Prophetie habe sich dadurch erfüllt, daß einerseits die Römer der Selbständigkeit Judas ein Ende machten und dem Idumäer Herodes die Herrschaft verliehen, andererseits Christus bald darauf (vier Jahrzehnte später) geboren wurde. — Diese Auffassung ist aber philologisch unbegründet, sie entspricht auch nicht dem Verlauf der Geschichte und steht insbesondere mit der biblischen Auffassung von der ewigen Herrschaft des davidischen Königshauses im Widerspruch.

Das hebräische 'ad [ki] (donec, bis) bedeutet, zeitlich genommen, nicht die Grenze, an welcher ein Zustand aufhört, sondern nur den Zeitpunkt, bis zu welchem er fortdauert. Ob dieser Punkt auch Schlußpunkt sei, an dem der Zustand sein Ende findet, ist anderweitig herauszubringen (vgl II Sm 6, 23; Ps 109, 1; Mt 1, 25). — Die Herrschaft Judas, vom profangeschichtlichen Standpunkt aus betrachtet, hat nicht kurz vor Christi Geburt durch die Römer, sondern fast 600 Jahre früher durch Babylon ihr Ende gefunden. Auf die spätere Selbständigkeit unter den Hasmonäern kann man sich in unserer Frage schon deshalb nicht berufen, weil diese Fürsten nicht aus dem Stamm Juda, sondern aus Levi waren. — Vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus kennt die Herrschaft des davidischen Königshauses überhaupt kein Ende; Gott hat David durch Nathan den Thron für immer und ewig zugesichert. Der Prophet nahm in seiner Rede (II Sm 7, 5 ff) auf die spätere Unwürdigkeit des davidischen Königshauses Rücksicht und stellte hiefür verdiente Strafe in Aussicht. Obgleich nun diese tatsächlich im Verlust der politischen Selbständigkeit bestanden hat, so erklärt Nathan doch ausdrücklich, die Herrschaft solle von Davids Familie nicht genommen werden und Thron und Reich sollen auf ewig seinen Nachkommen gesichert bleiben; nur gezüchtigt sollen sie werden nach Männerweise. Der Verlust der Herrschaft ist also nach der Auffassung der Prophetie nur ein kurzes Intermezzo, das im Vergleich zum ewigen Bestand des davidischen Thrones ganz verschwindet, umsomehr, als das Recht der Herrschaft von der Familie Davids nie gewichen ist.

In den folgenden Versen (11. 12) wird Juda verkündet, was ihm an irdischen Segnungen in Chanaan zuteil werden soll. Sein Stammgebiet wird als Wein- und Weideland gleich ausgezeichnet sein und den Bewohnern einen Überfluß

seiner Naturerzeugnisse vermitteln, den diese in tiefem Frieden genießen werden.

Nachdem Jakob die Segenssprüche über seine Söhne vollendet hatte, trug er ihnen auf, seinen Leichnam nach Chanaan zu überführen und im Grabe Abrahams bei Mambre beizusetzen, worauf er starb. Josef ließ nach ägyptischer Sitte den Leichnam seines Vaters einbalsamieren und führte ihn selbst nach Hebron hinauf, wo er im Familiengrab beigesetzt wurde.

§ 21

Die Bedeutung der Patriarchengeschichte

Feldmann, Israels Religion, Sitte und Kultur usw; Zschokke-Döller, Historia etc, 80 sqq.

Die Patriarchengeschichte ist die Vorgeschichte Israels nicht bloß in dem Sinn, daß in ihr die Anfänge des israelitischen Volkes zu finden sind, das den zwölf Söhnen des dritten Patriarchen entstammt ist; in ihr sind auch die Keime gelegt, aus denen sich das israelitische Volkstum in seiner religiösen und kulturellen Eigenart entwickelt hat. Insbesondere ist diese Periode die grundlegende Vorgeschichte der Religion Israels, seiner einzigartigen religiösen Stellung und seines Gesetzes.

a) Die Religion der Patriarchen. — Mit Abraham hat die Religion Israels ihren Anfang genommen, zunächst als Verehrung des einen wahren Gottes, als Monotheismus. Dies ist nicht so gemeint, als ob der Monotheismus der Uroffenbarung vor Abraham gänzlich erloschen wäre und darum ganz von neuem einen zweiten Anfang nehmen mußte; begegnet uns doch sogar unter den Chanaanäern in König Melchisedech von Salem ein Verehrer des wahren Gottes, und wird der Dulder Job, dessen Leben in die patriarchalische Zeit verlegt erscheint, sogar als leuchtendes Muster wahrer Gottesverehrung und hoher sittlicher Tugend dargestellt. Gewiß ist auch unter dem besondern Segen Gottes der Monotheismus ein von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanztes Erbe der Verheißungslinie geblieben. Aber aus manchen Bemerkungen der hl Schrift geht hervor, daß wenigstens unmittelbar vor Beginn der Patriarchenperiode die wahre Gottesverehrung auch in dieser Familie bereits dem Polytheismus gewichen war, zum mindesten durch allerhand polytheistisches Beigemisch ihre Reinheit eingebüßt hatte; ja Josue sagt in seiner Schlußrede frischweg: „In grauer Vorzeit wohnten eure Vorfahren jenseits des Stromes in Haran, Thare, der Vater Abrahams und Nachors, und verehrten andere Götter“ (24, 2). Laban, der Enkel Nachors, hatte Götzenbilder in seinem Haus, die seine Tochter Rachel, als sie mit Jakob das Vaterhaus verließ, heimlich mitnahm, worüber er sich bei seinem Schwiegersohn beklagte: „Warum hast du meine Götter gestohlen?“ (Gn 31, 19. 20); und Jakob sah sich genötigt, seine Familie eigens auf den Monotheismus zu verpflichten, indem er bei Sichem

sie um sich versammelte und aufforderte: „Schaffet fort die fremden Götter, die in eurer Mitte sind!" „Und sie lieferten sie ihm aus, und er vergrub sie unter der Therebinthe bei Sichem" (35, 2. 4).

Diesem bereits in der Familie Thares und seiner unmittelbaren Nachkommen eingerissenen heidnischen Wesen gegenüber erscheint Abraham als Träger eines ganz reinen, durch nichts getrübten Monotheismus. Dieser sehr auffallende und aus der natürlichen Entwicklung unerklärliche Wandel der religiösen Zustände in dieser Familie findet in der Bibel seine ausreichende Erklärung. Der Monotheismus Abrahams war das Ergebnis einer besonderen Gnadenerweisung Gottes, durch die an ihn ergangene Offenbarung seiner Auserwählung. Mit dieser Selbstoffenbarung Gottes an Abraham und mit der gläubigen Erfassung derselben durch diesen hat die Religion Israels ihren Anfang genommen. Diese Selbstoffenbarung Gottes und der durch sie bewirkte Glaubensakt Abrahams sind darum im eminenten Sinne des Wortes ein Markstein in der Religionsgeschichte der Menschheit.

Indem so der Monotheismus der Patriarchenreligion von Anfang an mit der Auserwählung Abrahams und seiner Nachkommen verbunden war, hat er auch dadurch einen lebensreichen Inhalt bekommen. Gott ist nämlich durch diese Offenbarung zugleich mit Abraham und seinen Nachkommen in ein besonderes Verhältnis getreten; und wie durch den Monotheismus Abrahams der Monotheismus Israels, so wurde durch die Auserwählung Abrahams die Auserwählung Israels eingeleitet. Gott ist nicht bloß der einzig wahre Gott, er ist zugleich „der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", wie er auch „der Gott Israels ist" (Ex 3, 6 ff). Er ist für Israel nicht bloß der Gott, der sich seinen Vätern geoffenbart hat und von ihnen verehrt wurde, sondern auch der Gott, der den Patriarchen auf Grund der Auserwählung einen ganz besonderen und auffallenden Schutz angedeihen ließ, den er von diesen auf Israel übergeleitet hat. Dadurch sind bereits die Patriarchen zu Trägern eines besonderen göttlichen Segens geworden, der aber erst in und durch Israel seiner Vollendung entgegenreifen sollte.

Dieses innige Verhältnis Gottes zu Israel wurde von den Gegnern der Offenbarung oft dem Charakter der semitischen Nationalgottheiten gleichgestellt, wonach die Gottheit in ihrem Volk und in dessen Gebiet auch die Beschränkung ihrer Machtsphäre erhielt. Aber gerade in der Auserwählung, und zwar schon, wie sie durch die Berufung Abrahams in die Erscheinung trat, zeigt sich, wie grundverschieden von der Stellung der Nationalgottheiten das Verhältnis Gottes zu seinem Volk war. In der Berufung Abrahams tritt uns Gott als der höchste und einzige Herr der ganzen Welt gegenüber, der über alle Völker verfügt und in Ausübung dieser unbeschränkten Verfügungsgewalt eines vor den übrigen auserwählt, diese Auserwählung mit der Berufung eines einzelnen Mannes beginnt und aus ihm das auserwählte Volk erstehen läßt. Gott hat auch gerade dort, wo er sein inniges Verhältnis zu den Patriarchen betätigte und ihnen in ihren verschiedenen Lebenslagen seinen besonderen Schutz angedeihen ließ, zu-

gleich gezeigt, daß auch außer der Familie stehende Personen, ja ganze Völker seiner Macht unterworfen sind, indem sie wegen Abraham seine angedrohte Strafe zu fürchten, aber auch seinen Segen zu erhoffen haben. Auch erwies sich Gott als unbeschränkter Herr der ganzen Natur, die ihm für Belohnung und Bestrafung zur Verfügung steht, so daß der Gott Abrahams nicht ein beschränkter National- oder Familiengott, sondern in Wahrheit Gott der ganzen Welt, der allerhöchste, allmächtige, der El-Schaddai im vollsten Sinn des Wortes ist. — Damit erweist Gott durch die ganze Geschichte der Patriarchen hindurch auch seine Vorsehung, durch die er die Geschicke der Menschen oft in auffallendster Weise für die Erreichung seiner heiligsten Absichten lenkt, insbesonders wo es gilt, seinen Segen an den Seinigen wirksam werden zu lassen.

b) Das sittliche Leben der Patriarchen.—Gott hat sein inniges Verhältnis zu Israel zu einem Bundesverhältnis ausgestaltet, es durch einen Bund begründet und gekräftigt und auch hiefür bereits mit Abraham den Grund gelegt, indem er mit ihm einen Bund geschlossen hat. Damit wurde die Gottesidee der Patriarchenreligion nach einer anderen Seite hin befruchtet. Gott hat in Betätigung der Auserwählung wiederholt Gelegenheit genommen, den sittlichen Charakter seines Wesens zu offenbaren. Er hat sich als heiligen, gerechten, aber auch langmütigen und barmherzigen Gott erwiesen, als einen Gott, der nicht bloß mit unendlicher Macht über die ganze Welt verfügt, sondern auch die Menschen als vernünftige Geschöpfe auf seinen Willen verpflichtet, ihnen ein seiner eigenen Heiligkeit entsprechendes sittliches Verhalten vorschreibt, dieses aber ganz besonders von seinen Auserwählten verlangt; ja er hat dies geradezu zur Bundespflicht gemacht, indem er bei der Bundesschließung Abraham das Gebot erteilte: „Wandle vor mir und sei vollkommen.“ Gott begnügte sich also auch den Patriarchen gegenüber nicht mit der Erfüllung irgend welcher bestimmter Einzelgebote, er verlangt von ihnen, daß sie ihr ganzes Leben nach seinem, dieses ganz umfassenden Willen gestalten und darum ihren Blick unverwandt auf ihn und seinen heiligsten Willen hinrichten. Wenn dann Gott in den einzelnen Lebenslagen der Patriarchen diesen bestimmte Gebote gibt, dabei an sie sogar die höchsten Anforderungen stellt, Hingabe und Glauben bis zur Opferung des eigenen Sohnes, des Trägers der Verheißung, verlangt, so sind dies nur einzelne Anwendungen der allgemeinen Richtschnur: „Wandle vor mir und sei vollkommen.“

Die Patriarchen haben auch, wie die Selbstoffenbarung Gottes mit festem Glauben so die sittlichen Anforderungen Gottes an sie mit aufrichtigem Gehorsam und einem für diese Zeit überraschenden Tugendleben beantwortet. Trotz mehrfacher Unvollkommenheit sind sie hervorragende Tugendmuster. Insbesondere erscheint in ihrem Leben jene Tugend ausgeprägt, die die innere Form, das Wesen des religiösen Lebens im alten Testament war, der Glaube an die zukünftigen Güter. Das alte Testament war nur ein Schatten der zukünftigen Güter (Hebr. 10, 1), ein Hinweis und eine Vorbereitung auf sie. Darum durfte sich der geistige Blick der Israeliten nicht in die Gegenwart verlieren, sondern mußte auf die Zukunft gerichtet sein und von ihr das Heil

erwarten, das ihnen durch die Propheten in einemfort gezeigt und verheißen wurde. In gleicher Weise war auch der Blick der Patriarchen auf die Zukunft hingerichtet worden. Es wurde ihnen mannigfacher Segen zugesichert und dieser in einem Lichte gezeigt, daß die Sehnsucht darnach in hohem Grade erwachen mußte. Gleichwohl wurde ihnen der Gegenstand dieser Sehnsucht nicht gewährt, so daß sie mit dem Blicke in die Zukunft von hinnen scheiden mußten. „Im Glauben sind sie alle gestorben und haben das Verheißene nicht empfangen, sondern (nur) von ferne es angeblickt und begrüßt und haben bekannt, daß sie Pilger seien und Fremdlinge auf Erden; denn die so sprechen, geben zu erkennen, daß sie ein Vaterland suchen" (Hebr 11, 13. 14).

Dieses Tugendleben sollten die Patriarchen durch Lehre und Beispiel auf ihre Kinder und das ihnen entstammende Volk Israel überleiten, wie Gott selbst von Abraham sagt: „Ich habe ihn erwählt, damit er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm anbefehle, den Weg des Herrn zu halten, indem sie Recht und Gerechtigkeit üben, damit der Herr über Abraham kommen lasse, was er ihm verheißen hat" (18, 18). Darum weisen die Propheten, wenn sie das Volk Israel zum religiös-sittlichen Leben auffordern, immer und immer wieder auf das Tugendbeispiel der Patriarchen, besonders Abrahams und Jakobs hin.

Die Anfänge des Prophetismus. — Das innige Verhältnis Gottes zu Israel findet besonders darin seinen Ausdruck, daß Israel zum Träger neuer Offenbarungen gemacht wurde und „Gott vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern in den Propheten gesprochen hat" (Hebr 1, 1; vg S 163). Er hat zu diesem Zweck im Prophetismus eine dauernde Einrichtung begründet. Auch diese Einrichtung wurde bereits in den Patriarchen vorbereitet und grundgelegt durch den innigen Umgang Gottes mit ihnen, besonders mit Abraham, seinem Freund. Gott selbst nennt ihn in seiner Ermahnung an den König Abimelech von Gerar „einen Propheten", der mit Gott geheimnisvollen Umgang pflegt, ein Vertrauter und Schützling Gottes ist; er hat darum auch Anspruch, in die geheimen Pläne der göttlichen Vorsehung eingeweiht zu werden. Amos (3, 7) sagt, daß Gott nichts unternimmt, ohne seine Geheimnisse seinen Knechten, den Propheten, zu offenbaren. So sprach Gott selbst, als Abraham ihn und die zwei Engel nach der Bewirtung zu Hebron begleitete: „Soll ich vor Abraham geheim halten, was ich alsbald tun will", worauf er ihn in den Plan des Strafgerichtes über Sodom und Gomorrha einweihte und sich mit ihm in eine Unterhandlung über die Ausdehnung seiner Langmut einließ. Die Geschichte des Patriarchen ist voll von prophetischen Vorgängen; in ganz hervorragender Weise, aber den Verhältnissen seiner ägyptischen Umgebung angepaßt, war Josef ein Prophet, und der Patriarch Jakob beschloß sein Leben mit einer der wichtigsten Prophetien des Alten Testaments. (Vg Feldmann, Prophet und Prophetisches in der Genesis. Theologie und Glaube 1916, 302 ff.)

Die Anfänge des mosaischen Gesetzes. — Das mosaische Gesetz war für Israel in vieler Hinsicht, vor allem in der Form der Verkündigung, teilweise aber auch seinem Inhalt nach etwas ganz Neues. Das brachten die vom Patriarchenzeitalter abstechenden Verhältnisse in Israel, die neuen Bedürfnisse und Gefahren und die wei-

tere Entwicklung der Offenbarung mit sich. Auf dem Sinai in seinen Grundlinien von Gott selbst verkündet und durch Moses vermittelt, war es ein positives Gesetz im vollsten Sinn des Wortes. Dem Inhalt nach war neu die Zentralisation des Kultus und des Priestertums. Insoferne weist besonders das Kultusleben der Patriarchen eine bedeutende Verschiedenheit gegenüber dem im Gesetz begründeten Kultus der Israeliten auf. Bei den Patriarchen gab es keine zentrale Kultusstätte an einem bestimmten Ort. Wo die Patriarchen auf ihren Wanderungen durch Chanaan sich auf längere Zeit niederließen, dort übten sie auch ihre äußere Gottesverehrung in ihrer einfachen Weise ohne viel vorgeschriebenes Zeremoniell, dort bauten sie aus Steinen ihre Altäre, besonders an Orten, die durch eine Erscheinung Gottes ausgezeichnet waren, eine Gepflogenheit, die nach der Einwanderung Israels in Chanaan wieder auflebte und jahrhundertelang, selbst nach dem Bau des salomonischen Tempels weiter geübt wurde und nie gänzlich unterdrückt werden konnte. So baute Abraham, als er nach seinem Eintritt in Chanaan bei Sichem sich niederließ und dort der Herr ihm erschienen war, einen Altar (12, 7); und als er dann weiter nach Süden zog und einige Zeit bei Bethel verblieb, einen zweiten auf dem Berge zwischen Bethel und Hai, auf dem er auch nach seiner Rückkehr aus Ägypten opferte (12, 8; 13, 4), wieder einen Altar in Hebron usw; auch Jakob baute Altäre bei Sichem und Bethel (33, 20; 35, 1). Es mag sein, daß an diesen Orten auch heidnische Kultstätten der Chanaanäer bestanden. Damit hat aber die Gottesverehrung und das Opfern der Patriarchen nichts zu tun, außer daß sie vielleicht die für solche Akte wegen ihrer Lage besonders geeigneten und darum auch von den Heiden benützten Stätten, nachdem sie durch Theophanien geheiligt waren, gewissermaßen von dem auf ihnen lastenden Bann befreiten und der wahren Gottesverehrung weihten. — Im patriarchalischen und wohl überhaupt im vormosaischen Zeitalter war der Familienvater zugleich der Priester der Familie, der auf dem von ihm selbst oder von seinen Vorfahren gebauten Altären die Opfer darbrachte, wohl auch davor seine Gebete verrichtete und seinen Segen spendete.

Von diesen durchgreifenden Unterschieden abgesehen, finden wir im Kultusleben der Patriarchen vieles, was, genauer normiert und ins einzelne erweitert, im mosaischen Gesetz wiederkehrt. Es sind die allgemeinen Formen der Gottesverehrung, Gebet, verschiedene Arten des Opfers, der Eid, die Beschneidung, die Reinigkeitsgesetze, heilige Zeiten usw. Bei den Patriarchen erscheinen sie, von der Beschneidung abgesehen, meist als Ausfluß des Gewohnheitsrechtes, das von den Vorfahren ererbt, durch diese vielleicht teilweise den benachbarten oder verwandten Völkern entnommen wurde, darum auch nicht an bestimmte, genaue Formen gebunden war. In Israel sind dann solche Übungen durch positives Gesetz normiert, erweitert und bis ins einzelne geregelt worden.

Noch mehr als die äußere Gottesverehrung war die Rechtsordnung und die Regelung der sozialen Verhältnisse der Patriarchen mit den anderen semitischen Völkern Vorderasiens gemeinsam. In dieser Hinsicht standen sie alle unter dem dominierenden Kultureinfluß Babyloniens, der sich besonders seit dem mit Abraham

gleichzeitigen König Hammurapi über sein ganzes Reich erstreckte. Im ganzen Staatsgebiet dieses Herrschers, wozu mit Syrophönizien auch Chanaan gehörte, war der nach ihm benannte Rechtskodex in Geltung, weshalb wir in manchen Vorkommnissen und Zuständen der Patriarchenfamilie ganz deutliche Anklänge an das babylonische Recht finden. (Vg Eberharter, Anklänge an babylonische Rechtsanschauungen in der Genesis. ThpM 1914, 395 ff.)

Die Absonderung von den Heiden. — Vorbedingung für das Leben nach dem Gesetz war entsprechend der geistigen Auserwählung Israels seine Absonderung von den Heiden. Mit der Berufung Abrahams und seiner Auswanderung wird hiezu der Anfang gemacht. Die ganze Geschichte der Patriarchen bildet die Fortsetzung davon; einerseits leben sie nämlich möglichst abgeschlossen von den heidnischen Chanaanäern und vermeiden besonders eheliche Verbindung mit ihnen (Gn 24, 2—8; 28, 1. 2), anderseits werden auch von ihrem Stamm die unedlen Zweige, weil für die Auserwählung nicht bestimmt, zuvor abgetrennt und entfernt (Lot mit Moab und Ammon, Ismael, Madian, Edom); selbst die Übersiedlung nach Ägypten hat den Zweck der Abschließung gegen das Heidentum.

Zur Auserwählung Israels gehört im Interesse des Lebens nach dem Gesetz der Besitz des eigenen Landes, in dem das Volk, gesichert gegen schädlichen Einfluß, seine Eigenart bewahren, seinen Beruf sicherstellen konnte. Auch auf den Besitz dieses Landes bereitet die Patriarchengeschichte vor. Den Patriarchen wird Chanaan ausdrücklich und wiederholt von Gott zugesichert, den Chanaanäern aber das Recht darauf wegen ihrer Lasterhaftigkeit ebenso bestimmt abgesprochen und den Israeliten ihre künftige Aufgabe, das Gottesgericht der Ausrottung an ihnen zu vollziehen, wenigstens angedeutet und dadurch auch der Weg bezeichnet, auf dem sie in den Besitz des Verheißungslandes zu gelangen haben. Dieses Land ist ferner geheiligt durch den Aufenthalt der Patriarchen und die Grabstätte, die sie sich dort zum Eigentum erworben haben, und schon dadurch ein Gegenstand der Sehnsucht für jeden Israeliten. — Der Aufenthalt in Ägypten verdunkelt nur vorübergehend den Blick auf das Verheißungsland; er ist nur ein Übergangsstadium und muß in mehrfacher Weise der endgültigen Besitzergreifung dienen. Das Volk konnte nur in der Fremde dazu befähigt werden; auch war nichts mehr als die Bedrückung in Ägypten geeignet, die Verheißungen über den Besitz Chanaans in ihrem wahren Wert erscheinen zu lassen. Wo Jakob das Land verließ, erhielt er die Versicherung der seinerzeitigen Rückkehr des ihm entstammenden Volkes. Er übertrug diese Verheißung auf Josef und dieser auf die übrigen Brüder und deren Nachkommen. Darum erlaubten Jakob und Josef nicht, daß ihre Leichname in Ägypten beerdigt werden (Gn 46, 2. 3; 48, 21; 49, 29—31; 50, 23. 24).

Auch die äußere Geschichte Israels findet in den Geschicken der Patriarchen Vorbild und Vorbereitung. Gewiß nicht zufällig haben diese überall dort sich aufgehalten, wo wir später das von ihnen abstammende Volk wiederfinden. In dieser Hinsicht enthält schon die Geschichte Abrahams wie im Keime die Geschichte seiner Nachkommenschaft in sich.

Die Chronologie der Patriarchengeschichte

Deimel, Chronologia biblica etc, 41 sqq, 89 sqq; Hontheim, Gen 14 und Hammurapi von Babylonien, ZkTh 1912, 40 ff; Weidner, Die Könige von Assyrien. Neue chronologische Dokumente aus Assur. MvaG, 1921, 39 ff; Hommel, Zu Genesis 14 und insbesondere zu Arioch von Ellassar, BZ 1921, 213 ff.

Die Chronologie der Patriarchengeschichte hat die Aufgabe, den Zeitabschnitt von der Einwanderung Abrahams in Chanaan bis zum Tode Jakobs in die vorchristliche Ära einzureihen und innerhalb der so bestimmten Grenzen für die einzelnen wichtigen Ereignisse dieser Geschichte die Jahre anzugeben. Dies hat zunächst mit den Mitteln der biblischen Chronologie, dh dadurch zu geschehen, daß man von einem sicher datierten biblischen Ereignis ausgeht und mit den Zeitangaben der Bibel selbst operiert. Da nach Gn 14 die Gleichzeitigkeit Abrahams mit Hammurapi von Babylonien feststeht, kann die Zeit Abrahams auch durch die assyro-babylonische Chronologie fixiert und darum die biblische Chronologie der Patriarchengeschichte durch sie auch kontrolliert werden.

a) Für die biblische Chronologie haben wir einen gesicherten und jetzt auch fast allgemein anerkannten Ausgangspunkt im Bau des salomonischen Tempels, der 969 v Chr begonnen wurde (vg „Die Chronologie der Königsgeschichte"). Nun hat nach III Kg 6, 1 der Tempelbau 480 Jahre nach dem Auszug Israels aus Ägypten begonnen; nach Ex 12, 40 aber „dauerte die Wanderschaft der Söhne Israels, da sie in Ägypten sich aufhielten, 430 Jahre". Wenn in der Gn 15, 13 Abraham gegebenen Weissagung verkündet wird, daß „sein Same Fremdling sein werde in einem Land, das nicht sein ist und man sie der Knechtschaft unterwerfen und 400 Jahre lang plagen werde", so ist dies kein Widerspruch mit der obigen Angabe, da hier nur eine runde Zahl verwendet ist. Als Beginn der 430 Jahre des Aufenthaltes der Söhne Israels in Ägypten wird von Hontheim der Tod Jakobs angenommen, so daß von diesem Ereignis bis zum Beginn des Tempelbaues (480 + 430) 910 Jahre verflossen sind, der Tod des Patriarchen Jakob also 910 Jahre vor 969, also 1879 erfolgt ist. Mit diesem Jahr schließt das Patriarchenzeitalter ab.

Der Beginn dieser Periode ist nun leicht zu berechnen. Jakob war bei seinem Tode 147 Jahre alt (Gn 47, 28); bei seiner Geburt zählte Isaak 60 Jahre (25, 26) und bei der Geburt Isaaks war Abraham 100 Jahre alt. Das Geburtsjahr Abrahams fällt also (147 + 60 + 100) 307 Jahre vor den Tod Jakobs, also (1879 + 307) auf 2186. Da nach Gn 12, 4 Abraham, als er von Haran nach Chanaan zog, 75 Jahre alt war, hat die Einwanderung Abrahams in Chanaan 2111 v Chr stattgefunden. Mit diesem Jahr nahm die Patriarchenperiode ihren Anfang, so daß sie von 2111 bis 1879 gedauert hat.

Innerhalb dieses Zeitabschnittes sind einzelne wichtige Ereignisse leicht zu bestimmen, da hiefür die Genesis ganz bestimmte Zahlenangaben enthält. Ismael wurde geboren im elften Jahre nach der Einwanderung Abrahams (16, 3), also 2100, Isaak wurde geboren, als Abraham 100 Jahre alt war (21, 5), also 25 Jahre nach der Einwanderung oder 2086. Jakob wurde 60 Jahre später geboren, als nämlich Isaak 60 Jahre alt war

(25, 26), also 2026. Abraham erreichte ein Alter von 175 Jahren (25, 7), starb also 2011. Isaak wurde 180 Jahre alt (35, 28), sein Tod fällt also in das Jahr 1906; Jakob zog nach Ägypten, als er 130 Jahre zählte (47, 9), also 1896.

Das für die Chronologie der Patriarchenperiode profangeschichtlich wichtigste Ereignis ist das Auftreten Abrahams bei der elamitischen Invasion, weil es den Synchronismus Abrahams mit Hammurapi begründet. Dieser Feldzug fand nach der biblischen Darstellung zwischen der Einwanderung Abrahams in Chanaan und der Geburt Ismaels, also zwischen 2111 und 2100 statt. Wir kommen damit zur Frage, auf welche Jahre dieses Ereignis nach der assyro-babylonischen Chronologie anzusetzen ist.

b) Die assyro-babylonische Chronologie ist für die Bestimmung der Regierungszeit Hammurapis noch zu keinem gesicherten Ergebnis gekommen. Deimel hebt aus den vielen verschiedenen Ansichten sechs als besonders beachtenswert heraus, die aber so voneinander abweichen, daß er selbst kein anderes Ergebnis festzustellen wagt, als daß Hammurapi zwischen 2200 und 2000 regiert habe. Mit größerer Bestimmtheit geht Hontheim vor, indem er die Frage für gelöst hält, nachdem man von mehreren Seiten her auf das gleiche Datum kommt. Zunächst geht er von Berosus und Simplicius aus. Berosus zählt von der ersten historischen Dynastie von Babylon (Dynastie Hammarupi, die er fälschlich eine medische sein läßt) bis zum König Porus des Ptolomäischen Kanons (Phul der hl Schrift, IV Kg 15, 19), der 732 den Thron bestiegen hat, mehrere Dynastien, für die er die Gesamtdauer von 1511 Jahren angibt. Daraus ergibt sich als Beginn der ersten Dynastie von Babylon (732 + 1511) das Jahr 2233. Simplicius berichtet in seinem Kommentar zu Aristoteles' Werk De coelo, Alexander der Große habe (jedenfalls sofort nach der Eroberung Babyloniens im Jahre 331) verfügt, daß die astronomischen Daten von Babylon für 1902 Jahre (zweifelsohne die von der Gründung der astronomischen Schule an gesammelten Daten) nach Griechenland geschickt wurden. Dabei wird angenommen, daß die astronomischen Schulen mit dem ersten Auftreten der ersten Dynastie von Babylon ihren Anfang genommen haben. Damit kommt man wieder (1902 + 331) auf 2233.

Von diesem Datum aus wird dann mit den Königslisten, welche die Namen der Könige nach Dynastien und Regierungsjahren angeben, weiter operiert. Auf diesem Wege erhält Hontheim für Hammurapi die Regierungszeit 2121 bis 2066, da auf der betreffenden Liste 55 Regierungsjahre dieses Königs angegeben werden. Das Jahr der elamitischen Invasion wird dann von der Bemerkung Gn 14 aus, daß die elamitische Invasion im 14. Jahr nach Beginn der Untertänigkeit des Westlandes unter dem Beherrscher des Ostens stattgefunden habe, näher bestimmt. Da die Beherrschung des Westlandes damals an die Eroberung und den Besitz der Stadt Isin geknüpft gewesen sei, diese Stadt aber nach den keilinschriftlichen Angaben von dem unter elamitischer Oberherrlichkeit stehenden König Rim-Sin (Arioch von Ellassar) im zweiten Jahre der Regierung Hammurapis, also 2120, erobert worden sei, so ergab sich für die elamitische Invasion das Jahr 2106. Nach den Angaben einer anderen Königsliste wäre ein um 10 Jahre abweichendes Datum anzunehmen, eine für so ferne Ereignisse nicht in die Wagschale fallende Differenz. — Der

Astronom Kugler SJ hat aus den Venus-Beobachtungen zum sechsten Jahre des der Dynastie Hammurapis angehörigen Königs Ammizaduga dieses als das Jahr 1971 errechnet, wonach seine einundzwanzigjährige Regierung von 1977 bis 1956 gedauert hat. Nach den Datenlisten hat Hammurapi 146 Jahre vor Ammizaduga die Regierung angetreten und 43 Jahre, also 2123 bis 2080 regiert, womit man für die elamitische Invasion das Jahr 2109 gewinnen würde. Hontheim kommt damit zum Schluß, daß das Jahr der elamitischen Invasion chronologisch absolut feststeht.

Neuestens hat aber der Assyriologe Weidner mitgeteilt, daß man bei Nachprüfung der Berechnungen Kuglers zu anderen Resultaten gekommen sei und für die erste Dynastie von Babylon die Jahre 2057 bis 1758 und darum für Hammurapi gemäß einer durchschnittlichen Berechnung beiläufig die Jahre 1955 bis 1913 annehmen müsse. Auf den gleichen Standpunkt stellt sich heute auch Hommel. Diese Datierung ist aber mit den Angaben der Bibel nur dann zu vereinbaren, wenn bei diesen die Zahlen geändert werden, oder der LXX der Vorzug gegeben wird, die in die 430 Jahre des Aufenthaltes Israels in Ägypten auch die der Patriarchen in Chanaan berechnet haben. Vor einem abschließenden Urteil ist noch die Gegenäußerung Kuglers und Hontheims abzuwarten.

VIERTER ABSCHNITT

MOSES UND SEIN GESETZ

§ 22

Die Befreiung Israels aus Ägypten

Raumer, Der Zug der Israeliten von Ägypten nach Chanaan 1837; Laborde, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombrès 1841; Kaulen, Das Rothe Meer, Kath 1864 I 44 ff; Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872; Weiß, Moses und sein Volk 1885; Miketta, Der Pharao des Auszuges. Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15, BSt III 2; Szczepanski SJ, Nach Petra und zum Sinai 1908; Hummelauer, Comm. in Exodum 1897; Weiß, Das Buch Exodus 1911.

A) Israel in Ägypten

Die Genesis schließt mit dem Bericht über den Tod des Patriarchen Josef. Im Anfange des Buches Exodus wird noch erwähnt, daß im ganzen 70 Söhne und Nachkommen Jakobs in Ägypten eingezogen seien. Im übrigen wird über die ganze Periode der ruhigen Entwicklung der Familie zum Volk in Ägypten nichts berichtet, als daß nach dem Tode Josefs und seiner Brüder „die Kinder Israels sich sehr stark vermehrt haben und wie aus dem Boden herausgewachsen sind; sie wurden sehr zahlreich und füllten das Land". Auch wie lang diese ruhige Entwicklung gedauert hat, wird uns nicht berichtet; nur daraus, daß erst die ungeheure Vermehrung des Volkes den Anstoß zur Änderung der ägyptischen Politik gegen Israel gegeben hat, kann man eine ziemlich lange Dauer der Ruhe erschließen. Für die erste Zeit kann man geradezu eine positive Begünstigung Israels durch die Pharaonen annehmen. Die großen Verdienste, die sich Josef um das Reich wie um die Befestigung der königlichen Herrschaft erworben hatte, waren ja sehr geeignet, der Patriarchenfamilie die freundlichste Aufnahme und Behandlung zu sichern.

Auf Verwendung Josefs hin wurde ihnen der vortreffliche Landstrich Gessen zur Wohnung angewiesen. Als überaus fruchtbares Weideland war Gessen für die Lebensbeschäftigung der eingewanderten Familie besonders geeignet; eben deshalb scheint es auch von der einheimischen, ackerbautreibenden Bevölkerung weniger bewohnt gewesen zu sein, welcher Umstand sowohl für die Vermehrung der Israeliten als auch für ihr abgeschlossenes Leben förderlich war. Auch konnte von Gessen aus, weil es im Nordosten des Landes gelegen war, der Rückzug nach Chanaan, den auch Josef vor seinem Tod in bestimmte Aussicht stellte, leicht bewerkstelligt werden.

Der Aufenthalt in Ägypten war für Israel von großer Bedeutung. Er diente vor allem zur Erhaltung des wahren Glaubens. Längeres Verbleiben inmitten der Chanaanäer hätte Vermischung mit ihnen und Annahme des Götzendienstes zur Folge gehabt. Die Israeliten als Fremdlinge im Land waren zu sehr auf die Einheimischen angewiesen; schon Jakob hatte ihre Sprache angenommen, eheliche Verbindungen mit ihnen waren nicht mehr zu verhindern. Damit war der Weg zur Vermischung schon betreten und Israels Eigenart würde um so schneller aufgegangen sein, als die Chanaanäer an Zahl und Bildung weit überlegen waren und dazu noch ein blendender, den Sinnen schmeichelnder Götzendienst ihnen zur Seite stand. In Ägypten waren diese Gefahren wegen der vielfachen Gegensätze zwischen Einheimischen und Israeliten und der dadurch bedingten Abgeschlossenheit viel geringer (vg 31, 47; 38, 1 ff; 46, 34).

Andererseits sollte Israel in Ägypten seine Nomadengewohnheiten abstreifen und sie mit dem Leben eines ackerbautreibenden, zivilisierten Volkes vertauschen. Hier waren sie in der Lage, in Künsten und Wissenschaften unterrichtet zu werden und ein geordnetes Staatswesen kennen zu lernen, gleichsam die natürliche Erziehung für den zukünftigen Beruf zu empfangen.

Der Bericht über die Änderung der Lage Israels wird Ex 1, 8 mit den Worten eingeleitet: „Es stand inzwischen ein neuer König auf über Ägypten, der Josef nicht kannte“ oder nicht kennen wollte; dh er mißachtete die Verdienste Josefs um Ägypten und hielt wohl dessen Wirksamkeit sogar für

einen Schaden des Reiches, besonders weil Josef das fremde Volk in Ägypten angesiedelt hatte. Die Familie Jakobs war nämlich inzwischen unter dem Segen einer auffälligen Fruchtbarkeit zu einem zahlreichen Volk herangewachsen, das den besorgten ägyptischen Patrioten fast das eigene Volk an Zahl und Stärke zu übertreffen schien. Man fürchtete sich geradezu vor dem unerhörten Wachstum des fremden Elements und wies auf die Gefahr hin, welche in Kriegszeiten durch die Verbindung desselben mit den Feinden Ägyptens entstehen könnte.

Um solcher Gefahr vorzubeugen, wurden die Israeliten zu den schwersten Frondiensten herangezogen und besonders beim Bau der beiden Städte Phithom und Ramesses verwendet. Außerdem suchte Pharao durch den Befehl des Kindermordes der Vermehrung Einhalt zu tun, ohne jedoch auch nur den geringsten Erfolg dadurch zu erzielen. — So schmerzlich die Israeliten die Bedrückung empfinden mußten, so war diese doch nicht ohne N u t z e n für das Volk. Langer Friede hätte auch in Ägypten den Glauben der Väter in Gefahr gebracht; so aber mußte sich Israel von allem ägyptischen Wesen a b g e s t o ß e n und zum Festhalten an der ererbten Eigenart angetrieben fühlen. Außerdem bewirkte gerade die Verfolgung, daß die Israeliten auch den andern Zweck des Aufenthalts in Ägypten umso sicherer erreichten. Durch die zwangsweise Verwendung bei den verschiedenen Bauten wurden sie ausgebildet in jeglicher Kulturarbeit. Sie lernten die Ausnützung des Bodens zur Gewinnung reichlicher Ernte kennen und wurden erfahren im Bau fester Städte.

Für die Länge hätte aber auch die Bedrückung nicht minder g e f ä h r l i c h werden können. Die beständige Knechtung war dazu angetan, im Volk s k l a v i s c h e n Sinn zu erzeugen und das Bewußtsein angestammter Hoheit und Würde zu untergraben. S i n n l i c h e r G e n u ß mußte den Bedrückten als ein hohes Gut erscheinen, das alle Knechtung zur Not erträglich machte. Die Größe dieser Gefahr wurde durch die Ereignisse ausreichend bestätigt. Es war schon so weit gekommen, daß beim Auftreten Mosis die Israeliten den Sinn für die Freiheit verloren hatten, auf ihn nicht hörten (6, 9. 12), ja, unter dem Druck der gesteigerten Verfolgung seine Bemühungen zu ihren Gunsten ihm sogar zum V o r w u r f machten (5, 21); und als das Volk aus der Knechtschaft

befreit war, sehnte es sich sogar noch zurück nach den Fleischtöpfen Ägyptens. Darum wurde das Volk im rechten Zeitpunkt durch ein eigens hiezu von Gott berufenes Organ mit allen seinen Wurzeln herausgehoben aus dem Boden, worin es bisher im ganzen so trefflich sich entwickelt hatte, um nunmehr hinübergepflanzt zu werden in seine eigentliche Heimat, in das ihm vom Anfang seiner Existenz an „gelobte" Land.

B) Die Berufung Mosis
(Ex 2, 1—7, 7)

Wie über die Dauer ruhiger Entwicklung wird in der Heiligen Schrift auch darüber nichts berichtet, wie lange Zeit die Bedrückung Israels gedauert hat und welche Pharaonen sie betrieben haben. Sie teilt nur mit, daß „nach langer Zeit" (nach langer Dauer der Bedrückung oder nach langer Regierung) der vom Verfasser gemeinte Pharao der Bedrückung gestorben ist und daß auch sein Nachfolger den Israeliten die erhoffte Erleichterung nicht gebracht hat. Dies gab nun Gott die Veranlassung, aus seiner bisherigen Reserve herauszutreten und sein Volk aus dem Land der Knechtschaft ins Land der Verheißung zurückzuführen. Vor allem erweckte er ihm in Moses einen Befreier, Führer und Lehrer. Die Vorsehung hatte bereits dafür gesorgt, daß Moses für seinen hohen Beruf herangebildet wurde, wozu sogar der Mordbefehl des Königs dienen mußte. Infolge desselben im Nil ausgesetzt, wurde das Knäblein von einer Königstochter (Thermutis) dem Tod entrissen und als Adoptivsohn angenommen. Moses verbrachte die ersten 40 Jahre am königlichen Hof und erhielt eine seiner hohen Stellung und außerordentlichen Begabung entsprechende Ausbildung „in aller Weisheit der Ägypter und ward mächtig in Wort und Tat" (Apg 7, 22). Unüberlegter Eifer bei Verteidigung eines Landsmanns sowie Ekel am Zusammenleben mit den Bedrängern seines Volkes[1] veranlaßten seine Flucht nach Madian (westlich vom Älanitischen Meerbusen), wo er beim Priester Raguel-Jethro gastfreundliche Aufnahme fand, mit dessen Tochter Sephora sich

[1] Fide Moyses, grandis factus, negavit se esse filium filiae Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere iucunditatem, maiores divitias aestimans thesauro Aegyptiorum improperium Christi (Hebr 11, 14—26).

verehelichte und 40 Jahre verblieb. In dieser Einöde hatte Moses Zeit, die Lage seines Volkes sowie die göttlichen Verheißungen zu überdenken. Die Trennung von seinem Volk ging ihm tief zu Herzen; darum nannte er seinen ersten Sohn Gersam (geršôm = Fremdling) mit der Begründung: „Ein Fremdling bin ich geworden im fremden Land". Aber nicht mehr von ungeordneten Ausbrüchen der Leidenschaft oder von eigener Kraft erhoffte er sich Hilfe, sondern von Gott allein. Er nannte den zweiten Sohn Eliezer ('eli ezer = Gott ist Hilfe); denn „meines Vaters Gott" sprach er, „ist meine Hilfe; er hat mich errettet vor dem Schwert Pharaos". Die Gefühle, die sich dabei regen mußten, sowie der überwältigende Eindruck der großartigen Gebirgsgegend waren dazu angetan, sein Herz für göttliche Einflüsse empfänglich zu machen. Zudem erwarb er sich große Vertrautheit mit jenen Gegenden, in denen er Israel für seinen hohen Beruf erziehen sollte.

In solcher Weise für seine Sendung vorbereitet, wurde Moses am Berg Horeb mit der Vision des brennenden Dornbusches begnadigt, von dem aus der Herr seinen Entschluß, Israel zu befreien, kundgab und ihm zugleich mit aller Bestimmtheit den Auftrag erteilte, das Volk von Ägypten nach Chanaan zu führen. Damit verband der Herr die Mitteilung zweier Gottesnamen, durch die die Israeliten einen tieferen Einblick in das Sein und Wirken Gottes gewinnen und damit eine Stütze erhalten sollten zur glücklichen Überwindung der ihnen bevorstehenden Aufgaben. Gott offenbarte sich dem Moses vor allem als Gott der Väter, Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Name knüpft an die Geschichte der Patriarchen an und verbindet gleichsam die Ereignisse der nächsten Zukunft mit den Erlebnissen der längst verstorbenen Väter. Gott will das innige Verhältnis zu denselben mit ihren Nachkommen wieder aufnehmen und die alten Verheißungen jetzt erfüllen (3, 6—9).

Der andere Name ist Jahve. Als nämlich Moses Gott um seinen Namen fragte, um ihn dem Volk mitteilen und mit Berufung auf diesen Namen die Entlassung des Volkes vom Pharao begehren zu können, erhielt er zur Antwort: „Ich bin, der ich bin ('ehjè 'ašer 'ehjè) ... so sage zu den Söhnen Israels: der ‚Ich bin' schickt mich zu euch ('ehjè šelachani 'alekhem) ..., so sage zu den Söhnen Israels:

der ‚Er ist' (jahvè), der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, schickt mich zu euch. Das ist mein Name in Ewigkeit und das meine Benennung immerdar[2]" (3, 14. 15). Gott nennt nicht sogleich seinen Namen, sondern er gibt zuerst den tieferen Grund desselben an und erschließt damit auch den Einblick in den Sinn des Namens. „Ich bin, der ich bin", dh ich habe den Grund des Seins in mir selbst. Das Wesen Gottes ist das „Sein" selbst. Darum ist der eigentliche Name Gottes, von Gott selbst gesprochen: „Ich bin". Israel aber soll ihn in der dritten Person nennen: „Er ist"; dies soll fortan der Name Gottes im Mund des Volkes sein.

Im Namen Jahve ist ausgedrückt, daß Gott in sich und aus sich selbst das Sein und darum alle Vollkommenheit und alle Macht in unendlich hohem Grad und in unendlicher Fülle besitzt. Wohl mag Israel in diesen tiefen Sinn der im Jahve-Namen eingeschlossenen Idee des göttlichen Seins damals noch nicht eingedrungen sein; dieser war aber darum für das religiöse Leben des Volkes keineswegs unfruchtbar. Zugleich mit dem absoluten Sein drückt er nämlich auch die absolute Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und darum auch des göttlichen Heilswillens aus. Diese Seite des Namens war aber für die Stellung Israels zu Gott besonders in der damaligen Zeitlage von der größten Bedeutung. Gott war im Begriff, mit Israel das Bundesverhältnis einzugehen, der „Gott Israels" zu werden und dies durch eine ununterbrochene Kette von Wohltaten zu betätigen. Bereits den Patriarchen hatte er darüber Verheißungen gegeben, jetzt erneuerte er sie dem Volk gegenüber und versprach insbesondere, durch die Befreiung aus Ägypten damit den Anfang machen zu wollen. In diesem wichtigen Augenblick ist der Gottesname Jahve, angefügt an den anderen Namen „Gott eurer Väter", die festeste Garantie, daß der Herr seine Verheißung auch erfüllen werde. Er ist ja, der ist. Er bleibt sich in alle Ewigkeit gleich, unbeschränkt in seiner Machtfülle, aber auch unveränderlich in seinem Sein und Wirken, unwandelbar in seiner Verheißungstreue; was er den Vätern versprochen, wird er Israel halten. Der Name Jahve ist die Bürgschaft dafür. Dadurch ist dieser Gottesname eine Aufforderung zu gläubigem Vertrauen auf den Herrn und zugleich ein süßer Trost, besonders in den Zeiten der Bedrängnis, worauf der Herr bei Malachias (3, 6) hinweist mit den Worten: „Ich bin Jahve und verändere mich nicht, darum seid ihr Söhne Jakobs nicht untergegangen." Wenngleich also der Name Jahve einerseits das absolute Wesen Gottes ohne irgendwelche Beziehung nach außen darstellt, so bezeichnet er anderseits doch sehr passend Gott als „Bundesgott" und wird in der

[2] V übersetzt: Ego sum, qui sum... Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos... Haec dices filiis Israel: Dominus Deus patrum vestrorum etc.

hl Schrift besonders dort gebraucht, wo der Herr in seinem Bundesverhältnis zu Israel erscheint. „Jahve" ist darum Eigenname Gottes nicht bloß in dem Sinn, daß er das Wesen Gottes unter allen Namen am besten ausdrückt, sondern auch deshalb, weil einzig das Volk Gottes ihn damit benennen und durch diese Benennung das Bundesverhältnis bezeugen sollte.

Später, als Moses bereits in Ägypten war (6, 2. 3), ergänzte Gott seine Rede mit den Worten: „Ich bin Jahve; ich bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob als der „mächtige Gott" (b^{e}'el šaddaj), aber nach meinem Namen Jahve war ich ihnen nicht bekannt[3]." Diese Worte, im nächstliegenden Sinn genommen, besagen, daß der Name „Jahve" als Gottesname früher unbekannt gewesen oder wenigstens nicht gebraucht worden sei. Dieser Auffassung wird entgegengehalten, daß „Jahve" als Gottesname schon in der Genesis zirka 160mal, und zwar sozusagen im Mund aller und auch mehrmals als Element von Personennamen vorkomme. Daraus wird der Schluß gezogen, daß Ex 6, 3 nicht vom Namen an sich, sondern von seiner tieferen Bedeutung die Rede sei, in dem Sinn: Die Patriarchen haben Gott nicht als „Jahve", dh als den getreuen Bundesgott, der das Versprechen ins Werk setzt, erfahren; erst von jetzt an werde sich der Gott der Väter — durch Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißungen — auch nach dieser Seite hin zeigen, was auch 3, 7 andeute: „Ich werde euch ausführen aus Ägypten und mir zum Volk nehmen und ihr werdet erkennen, daß ich Jahve bin."

Was nun zunächst den Gebrauch des Namens „Jahve" in der Genesis betrifft, so ist er nur dann ein Argument gegen die erstere Ansicht, wenn „Jahve" auch bereits in den vormosaischen Traditionen und Quellen zu finden war. Dies ist aber nicht so sicher, ja es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Name erst in späterer, nachmosaischer Zeit in die Genesis Eingang gefunden hat. Abgesehen von der allgemeinen, aus dem Vergleich der Übersetzungen ersichtlichen Tatsache, daß im Gebrauch der Gottesnamen eine große Freiheit geherrscht hat, weist speziell in der Genesis eine Reihe von Stellen ganz deutlich darauf hin, daß dort der Name „Jahve" erst später für das ursprüngliche „El" oder „Elohim" eingesetzt worden ist. So wird beispielsweise Gn 16, 11 der Name Isma-El daraus erklärt, daß Jahve (nicht El) auf Agar gehört hat. Gn 28, 16—22 wird der Name Beth-El (Haus Gottes) von Jakob mit den Worten begründet: „Denn wahrhaftig, Jahve (nicht El) ist an diesem Ort." Aus

[3] V übersetzt hier: Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente et nomen meum Adonai non indicavi eis.

dieser Tatsache schließen Hummelauer und andere, daß der Name „Jahve" überhaupt erst später in die Genesis eingefügt und an die Stelle des ursprünglichen „El" gesetzt wurde. Dies sei aber wohl erst nach und nach und zumeist aus bestimmter Rücksicht geschehen, besonders an solchen Stellen, wo die Idee des Bundesgottes mehr im Vordergrund zu stehen schien. Der Gottesname Jahve in der Genesis sei also nicht gegen die Annahme, daß dieser Name erst zu Mosis Zeiten Eingang gefunden. Was aber die mit Jahve zusammengesetzten Personennamen betrifft, so enthalten sie in Wirklichkeit nicht das Element Jahve, sondern das kürzere „Jahu" und „Jah", welches sich nach Hommel (aaO 112 ff) sogar in arabischen Namen der Patriarchenzeit findet. „Jahve" dürfte dann wohl die spätere neue Form eines uralten Gottesnamens sein, durch die bei der allgemeinen Annahme desselben seitens des auserwählten Volkes zugleich der tiefere Einblick in die Bedeutung dieses Namens vermittelt wurde[4].

Die Konsonanten des Wortes Jahve (j h v h) haben im masorethischen Text die Vokale des Wortes ʾᵃdonaj und, wenn dieser Gottesname auf den Namen Jahve folgt, die Vokale des Wortes ʾᵉlohim und wurden dementsprechend seit dem 16. Jahrhundert jehovà und jᵉhovi gelesen. — Diese schon von Raymundus Martinus gebrauchte und dann von Petrus Galatinus eingeführte Aussprache beruht aber nur auf dem Mißverständnis der masorethischen Punktation. Die Juden der nachexilischen Zeit haben nämlich die Stelle: „Wer den Namen Jahve ausspricht (lästernd ausspricht), soll des Todes sterben" (Lv 24, 16), von der genauen Aussprache des Namens verstanden, dieselbe für verboten gehalten und dafür Adonai oder Elohim gesprochen, weshalb auch die Septuaginta gewöhnlich κύριος, die Vulgata Dominus dafür setzten. (Eine Ausnahme wurde am großen Versöhnungstag gemacht beim Schuldbekenntnis durch den Hohenpriester.) Darum haben auch die Masorethen die Vokale des Wortes ʾᵃdonaj oder ʾᵉlohim unter die Konsonanten j h v h gesetzt. Daß die richtige Aussprache des Namens jahvè lautet, ergibt sich aus der etymologischen Ableitung und aus alten Zeugnissen. Jahvè ist die dritte Person des Imperfekt Kal des Zeitwortes hajà, „sein", nach der alten, schon im Pentateuch nicht mehr gebrauchten Form havà, anstatt des späteren jihjè. Tatsächlich haben die Samariter nach dem Zeugnis des Theodoret den Namen *Ἰαβέ* und *Ἰαβαί* ausgesprochen; ebenso führt der hl Epiphanius das Wort *Ἰαβέ* als jüdischen Gottesnamen an.

Vg Scholz, HTAB 1 111 ff; Haneberg, GbO 81 ff; Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Bundes 1877, 11 ff, 107; Himpel, Artikel Jehova im KL VI 1274 ff; Sayce, 73 ff; Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee 1913, 213 ff; Theis, Friedrich Delitzsch und seine „Große Täuschung" oder Jaho und Jahve 1921, 49 ff.

Als Moses durch Hinweis auf seine Schwäche der erhabenen Sendung sich entziehen wollte, versicherte ihn Gott seines außerordentlichen Beistandes, der in dreifacher Weise sich zeigen werde. Moses selbst erhält ein Zeichen, das in

[4] In Gen 5 sqq. in Exod 47 sqq. 70 sqq. Dagegen vg Vetter, Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen TQS 1903, 12 ff, 203 ff, 250 ff.

der Zukunft liegt: nach dem Auszug wird er auf dem Berg der Theophanie Gott Opfer darbringen (der glückliche Anfang soll ihm eine Bürgschaft für den glücklichen Ausgang seines ganzen Unternehmens sein). Den Israeliten soll Moses durch ein dreifaches Wunderzeichen seine göttliche Sendung beweisen; den Ägyptern aber wird er durch großartige Wundertaten (ebensoviele Strafen) die Macht Gottes beweisen und dadurch den Auszug sich erzwingen. Endlich bestimmt ihm Gott den redegewandten Aaron als Dolmetsch des göttlichen Willens. In Erfüllung des göttlichen Rufes kehrte Moses alsbald nach Ägypten zurück.

C) Das Befreiungswerk
(Ex 5—15)

Der erste Versuch Mosis, Pharao zur Entlassung Israels zu bewegen, damit es in der Wüste Gott opfern könne, hatte keinen Erfolg. Der König, durch das Auftreten der zwei Brüder gereizt, steigerte vielmehr die Bedrückung des Volkes; dieses aber verlor den Mut jetzt ganz und machte sogar den beiden Brüdern ihr Auftreten zum Vorwurf. Dieser erste Mißerfolg war Moses von Gott ausdrücklich vorhergesagt und sollte, wie auch die folgenden resultatlosen Bemühungen, nur Gott Veranlassung bieten, das Werk der Befreiung mit umso größerer Machtentfaltung durchzuführen (per manum validam 3, 19. 20; in brachio excelso et iudiciis magnis, 6, 6). Zu diesem Zwecke machte der Herr Moses „zum Gott über Pharao", dh er gab ihm unumschränkte Gewalt über ihn sowie die Macht, durch auffallende Strafwunder seinen harten Sinn zu beugen. Aaron sollte Prophet Mosis sein, dh seinen Verkehr mit Pharao vermitteln. In der Folge verhängte Moses über Ägypten die sogenannten zehn Plagen, um dadurch die Ägypter Gottes Übermacht fühlen zu lassen und den Auszug Israels zu erzwingen.

Damit ist nur ein wenn auch der Hauptzweck der Strafwunder angegeben. Der Herr verfolgte dabei noch andere Ziele:

α) Pharao hatte erklärt, er kenne Jahve, den Gott Israels, nicht. Er und sein Volk sollten ihn nun an diesen Plagen kennen lernen und zum Bekenntnis, daß er der wahre Gott sei, gezwungen werden (5, 2; 7, 4. 5)[5].

[5] In quibus enim patientes indignabantur per haec, quos putabant deos, in ipsis cum exterminarentur, videntes illum, quem olim negabant se nosse, verum Deum agnoverunt (Sap 12, 27).

β) Zugleich sollten sie erfahren, daß der Gott Israels ihre Götter an Macht übertrifft, diese überhaupt ganz ohnmächtig sind. So deckte er den Ägyptern gleichsam zum Hohne die Torheit ihres Götzendienstes auf[6].

γ) Diese Wunder haben auch Strafcharakter. Ägypten wurde dadurch für seine Grausamkeit gegen Israel, für seine Hartnäckigkeit gegen Gott und zugleich für seinen Götzendienst überhaupt gezüchtigt. Und gerade diese letzte Rücksicht war bei der Auswahl der Strafwunder besonders maßgebend. Die Ägypter verehrten nämlich den Nil als Gott und trieben außerdem eine greuliche Tiervergötterung; darum wurden sie vor allem durch den Nil und durch Tiere gequält[7].

δ) Dabei zeigt sich sowohl in der Auswahl als in der Reihenfolge der Strafwunder noch ein besonderer Plan des Herrn. Gott züchtigte die Ägypter nicht durch fremdartige Plagen, sondern durch solche, die dem Volke größtenteils bekannt und als eigentliche Landplagen gefürchtet waren. Nicht sofast das „Was", sondern das „Wie" derselben war wunderbar: die furchtbare Gewalt, mit der sie auftraten, die Zeit, in der sie erfolgten, die Abhängigkeit vom Willen des Moses, der sie auftreten und verschwinden machte, und die Beschränkung auf das Gebiet der Ägypter mit Verschonung Israels. — Die Ägypter konnten in diesen Plagen sehr leicht den Finger Gottes erkennen; es war aber auch ihrer freien Selbstbestimmung der weiteste Spielraum gelassen. Bei der Verstocktheit ihres Herzens lag es sogar nahe, daß sie sich einer Selbsttäuschung hingeben und die Plagen als wenn auch außerordentliche, so doch nur durch den Zufall bedingte Naturereignisse ansehen, umsomehr, als der Herr nur mit allmählicher Steigerung den Charakter des Wunderbaren und der Strafe hervortreten ließ. Anfangs haben sogar die Zauberer am königlichen Hofe ähnliche Zeichen gewirkt, sei es durch natürliche Fertigkeit oder mit Hilfe dämonischer Einflüsse. Aber schon beim dritten Wunder mußten sie bekennen: „Hier ist der Finger Gottes im Spiele." Auch auf Pharao schienen einzelne dieser Wunder Eindruck zu machen, aber nur vorübergehend. Er sank immer tiefer in der Verhärtung des Herzens.

ε) Aber auch dies war im Plane Gottes gelegen. Dadurch fand Gott nämlich Gelegenheit, seine Wunder an Zahl und Außerordentlichkeit zu steigern und immer neue, noch stärkere Beweise seiner Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe gegen sein Volk zu liefern. Sahen sich die Ägypter zum Bekenntnis gezwungen, daß Jahve der eigentliche Befreier Israels und der einzig wahre Gott ist, so mußte sich diese Erkenntnis den Israeliten umsomehr aufdrängen. Zugleich waren diese

---

[6] Propter hoc tamquam pueris insensatis iudicium in derisum dedisti (Sap 12, 27).

[7] Pro cogitationibus autem insensatis iniquitatis illorum, quod quidam errantes colebant mutos serpentes et bestias supervacuas (unvernünftiges Gewürm und elendes Getier), immisit illis multitudinem mutorum animalium in vindictam; ut scirent, quia, per quae peccat quis, per haec et torquetur (Sap 11, 16. 17). Unde et illis, qui in vita sua insensate et iniuste vixerunt per haec, quae coluerunt, dedisti eis summa tormenta (ib 12, 23).

Wunder mehr als etwas anderes geeignet, Israel zur Furcht und Liebe Gottes umzustimmen und den Gehorsam gegen sein Gesetz vorzubereiten (14, 31).

Die neun ersten Plagen, so erschütternd sie auf die Ägypter wirkten, erzielten dennoch in Pharao keine bleibende Sinnesänderung, sondern verhärteten ihn nur in seiner Bosheit. Da erklärte Gott, durch ein zehntes, alle früheren an Schrecklichkeit weit überbietendes Wunder — den Tod aller Erstgeburt — den Auszug sich erzwingen zu wollen. Auf Befehl Mosis machte sich das Volk sofort marschbereit. In reisefertigem Zustand mußten sie in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan das Pascha feiern. Das Blut des dabei geopferten Lammes wurde an die Türpfosten eines jeden Hauses gestrichen, um die Sünden der Familie zu sühnen und den Würgengel davon abzuhalten (pesach, Vorübergang, Verschonung); das gemeinschaftliche Opfermahl zeigte die beseligende Gemeinschaft des ganzen Volkes mit Gott an. Mit Rücksicht auf den bedeutungsvollen Moment, in dem es gefeiert wurde, ist es wie ein Gelöbnis, daß Israel den Bund mit Gott halten und fürderhin, von allem heidnischen Wesen getrennt, in der innigsten Vereinigung mit dem wahren Gott leben wolle [8].

In derselben Nacht schlug der Würgengel alle Erstgeburt in Ägypten. Jetzt erfolgte auf dringendes Bitten, selbst des Königs, der Auszug. Es waren 600.000 [9] streitbare Männer, dazu Weib und Kind, denen sich eine Unzahl von Fremdlingen, wohl aus verschiedenen Motiven, anschloß. — Die erste Station und zugleich eigentlicher Sammelpunkt des ganzen Volkes war S o c o t h, die zweite E t h a m, „ganz am Rande der Wüste". Wohl erst in Etham war es, wo Moses über göttlichen Auftrag die Karawanenstraße nach Chanaan verließ, gegen Süden umbog und das Volk an das Ufer des Roten Meeres führte. Das Land der Verheißung mußte mit Waffengewalt erobert werden. Damit das Volk vor dieser Aufgabe nicht zurückschreckte, mußte ihm vor allem jede Rückkehr nach Ägypten abgeschnitten werden; zudem bedurfte es noch einer eigenen Erziehung und Vorbereitung auf seinen künf-

---

[8] Per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur, se ad illum populum pertinere, quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto (s Thom I II^{ae} 102, 5, ad 2).

[9] Diese Zahl wird von vielen als an sich ganz unwahrscheinlich, aber auch als unecht abgelehnt.

tigen Beruf, welche es ebenso wie Moses selbst in der sinaitischen Halbinsel erhalten sollte. Auch hatte Gott bereits früher (3, 12) den Sinai als Ort der Gesetzgebung und Bundesschließung bestimmt. Endlich wollte er noch ein neues, überwältigendes Wunder zur Rettung Israels und zur Züchtigung seiner Feinde wirken.

Die Schwenkung veranlaßte in Pharao die Meinung, die Israeliten irrten ratlos umher, und neuerdings in seiner Bosheit verhärtet, verfolgte er sie mit einem auserlesenen Heere. An ein Entkommen war natürlicherweise gar nicht zu denken: vor sich hatten sie das Meer, neben sich die Wüste, hinter sich die Feinde. Hier wirkte Moses das letzte große Befreiungswunder: er bahnte dem Volke eine Straße durch das Meer, auf der es trockenen Fußes hindurchzog. Die Ägypter verfolgten Israel, über Geheiß des Moses schlugen aber die Meeresfluten zusammen und begruben das ganze feindliche Heer. — Unter dem Eindruck des großartigen Gottesgerichts stimmte Moses am Ufer des Meeres den Lobgesang Cantemus an, in den das Volk miteinstimmte. „Die auch später noch von begeisterten Dichtern und Propheten mit Vorliebe gefeierte Großtat der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens war somit vollbracht. Israel stand zum erstenmal da als freies, Gott erwähltes Volk für alle kommenden Generationen geworden der Grund und das Vorbild der Erlösung von jeder widergöttlichen Macht“ (Weiß).

Die Stelle, wo der Durchzug durch das Rote Meer stattgefunden hat, kann nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmt werden, teils aus den in der Bibel mitgeteilten Haltestationen, teils aus der Gestaltung des Roten Meeres, wie wir sie für die damalige Zeit annehmen müssen. Die erste Station Socoth ist wahrscheinlich das ägyptische Thuku oder Thekot, westlich vom Timsahsee. Etham wird sowohl Ex als Nm durch die Beifügung „am äußersten Rande der Wüste“ näher bestimmt. Es war also wohl eine Grenzfestung gegen Asien, nach der auch die angrenzende Wüste Nm 33, 8 Wüste Etham benannt wird. Da diese Wüste Ex 15, 22 auch Wüste Sur heißt, ist Etham wahrscheinlich der ägyptische (aus dem Worte Hathem = Umwallung, Verschluß), Sur (Mauer) der hebräische Name dieser Grenzfeste. Ihre Lage kann genau nicht bestimmt werden. Wenn erst dort der Auftrag Gottes, von der direkten Straße nach Chanaan abzubiegen, erging, muß seine Lage an der Karawanen- und Heeresstraße von Ägypten nach Asien gesucht werden; im anderen, weniger wahrscheinlichen Falle, war die Station mehr südlich, auf der Abzweigung nach Phihahiroth gelegen. Von dieser Station heißt es, daß sie zwischen Magdalum und dem Meere gegenüber dem auf der asiatischen Seite des Meeres befind-

lichen Baalsheiligtum Beelsephon gelegen war. Diese letzte Station, von der aus der Durchzug erfolgte, ist wahrscheinlich das ägyptische Pikehereth im Gebiete von Thuku. Darnach hat der Durchzug nicht in der Nähe von Suez durch das heutige Rote Meer, wie früher häufig angenommen wurde, sondern weiter nördlich davon, wahrscheinlich bei der sogenannten Serapäumsbarre stattgefunden. Das Rote Meer hing nämlich ursprünglich mit dem Mittelmeer durch eine lange Meerenge zusammen, die erst im Laufe der Zeit nach und nach durch den beiderseits aus der Wüste hereingetriebenen Sand ausgefüllt wurde. So entstanden mehrere Sandbänke, die von Seen durchbrochen waren. Zur Zeit des Durchzuges war diese Bildung noch lange nicht so weit vorgeschritten wie heute, das Rote Meer dehnte sich noch weit über Suez gegen Norden aus, bildete aber nur mehr einen mehr weniger seichten Meeresarm, was durch das Wort Schilfmeer angedeutet wird. Durch diesen heute bereits ganz verschütteten Teil der ehemaligen Meerenge dürfte der Durchzug stattgefunden haben.

Die Rationalisten suchen vom Durchzug durch das Rote Meer den Charakter des Wunders abzustreifen und verlegen ihn zu diesem Zweck noch weiter nach Norden, wo damals seichte Furten gewesen seien. Durch diese sei Israel mit Benützung einer etwas längeren Ebbe hindurchgezogen, während das nachstürmende Heer der Ägypter von der Flut ereilt worden und so in den Meereswogen zugrunde gegangen sei. — Diese Auffassung ist aber ganz unhaltbar. Denn wenn auch einzelne Leute zur Zeit der Ebbe die betreffenden Furten durchwaten konnten, so doch nicht eine Hunderttausende zählende Menschenmenge samt allem Trosse; hiefür reichten die wenigen Stunden der vollen Ebbe, auch wenn sie außergewöhnlich lange gedauert hat, nicht aus. Auch wird es unverständlich, daß die Ägypter, die doch die Flut voraussehen mußten, an eine Verfolgung Israels dachten. Diese Erklärung widerspricht ferner ganz und gar dem biblischen Bericht. Nach diesem hatte nämlich ein Ostwind die Wogen zu beiden Seiten aufgetürmt, so daß sie rechts und links wie eine Mauer standen. Dieser Wind kam auf Geheiß des Moses, wie auch auf seinen Befehl hin die Wogen wieder zusammenschlugen. Dadurch ist die Ebbe geradezu ausgeschlossen. Wenn irgend ein biblisches Ereignis, so ist gewiß dieses als Wunder dargestellt und darum auch als Wunder zu nehmen. Es haben auch die späteren biblischen Schriftsteller den Durchzug durch das Rote Meer oft und oft als eine der größten Wundertaten Gottes gefeiert (vg Jos 4, 22—25; Ps 77, 13; 135, 13; Weish 19, 17 usw). Die das Wunder leugnende Auslegung des biblischen Berichtes ist also vielmehr eine Fälschung desselben, und es wäre viel konsequenter, seine Wahrheit ganz zu leugnen, als ihn im Widerspruch mit dem klar am Tage liegenden Sinne zu erklären.

Die Befreiung aus Ägypten hat für das alttestamentliche Gesetz und die ganze Geschichte Israels grundlegende Bedeutung. Die Israeliten waren Sklaven Pharaos; aus dieser Knechtschaft hatte sie Jahve befreit und dadurch für sich zum Eigentum erworben. Die Befreiung ist somit gleichsam

der Geburtstag Israels als Bundesvolk (darum wird das kirchliche Jahr mit dem Monat Nisan begonnen. Ex 12, 2). Diesen inneren Zusammenhang hat Gott selbst zu wiederholten Malen erklärt: „Ich bin Jahve; ich will euch ausführen aus dem Kerker der Ägypter und befreien von der Knechtschaft ... und ich will euch mir zum Volke nehmen und euer Gott sein[10]." Weil so das Befreiungswerk ein neues Recht Jahves auf Israel in sich schließt, so ist dieses doppelt verpflichtet, Gott anzuhangen und sein Gesetz zu befolgen. Wohl mit Rücksicht darauf wird dieses Ex 20, 2 mit den Worten eingeleitet: „Ich bin Jahve, dein Gott, der dich ausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Land der Knechtschaft." Damit aber die Erinnerung an dieses Ereignis bis in die fernsten Generationen lebendig bleibe, wurde es gleichsam verewigt durch die Einsetzung des Paschafestes (12, 14. 42; 13, 1—10) und die Heiligung der Erstgeburt von Mensch und Tier (13, 2. 11—16).

Die Befreiung Israels ist ein Vorbild für die Erlösung der Menschheit aus der Knechtschaft des bösen Feindes, dementsprechend der Durchzug durch das Rote Meer ein Typus der heiligen Taufe.

Der Pharao des Auszuges. — Die Chronologie hat wenigstens annähernd das Jahr des Auszuges zu bestimmen. Kennt man die Regierungsjahre der Pharaonen dieser Periode, so läßt sich auch von dieser Seite her die Zeit des Auszuges bestimmen, wenn man den Pharao des Auszuges kennt[11].

a) Früher haben sowohl Exegeten als Ägyptologen mit großer Übereinstimmung als den Ex 2 gemeinten Pharao der Bedrükkung König Ramses II und darum als Pharao des Auszuges seinen unmittelbaren Nachfolger Merenptah, beide der 19. Dynastie angehörig, angenommen. Hiefür glaubte man eine Stütze einerseits darin

---

[10] Ex 6, 6. 7; vg Dt 4, 20; Ps 113, 1. 2: In exitu Israel de Aegypto ... facta est Iudaea sanctificatio eius (Heiligtum), Israel potestas eius (Herrschaft, Reich).

[11] Zum besseren Verständnis dient nachstehende Liste der Pharaonen der 18. und 19. Dynastie mit Angabe der wahrscheinlichen Regierungszeiten:

18. Dynastie: Tutmosis I (1545—1515), Tutmosis III mit der Nebenregierung Tutmosis' II und der Königin Hat epsowet (1515—1461), Amenophis II (1461—1436), Tutmosis IV (1436—1427), Amenophis III (1427—1392), Amenophis IV (1392—1376), vier unbedeutende Herrscher (1376—1350).

19. Dynastie: Ramses I und Sethos I (1350—1324), Ramses II (1324—1258), Merenptah, Sipta und Sethos II (1258—1200).

zu finden, daß nach Ex 2, 23 der Pharao der Bedrückung „nach langer Zeit starb", was auf die Regierungsjahre gedeutet wurde, und Ramses II über 60 Jahre regiert hat; anderseits glaubte man im Namen der einen von den Israeliten gebauten Vorratsstädte „Ramses" den Hinweis auf den Begründer dieser Stadt zu finden. — Diese Ansicht wurde aber in neuerer Zeit immer mehr aufgegeben, seitdem es gelungen ist, die Regierungszeiten dieser Könige genauer zu bestimmen. Auf Grund astronomischer Angaben werden jetzt die Jahre 1545 und 1350 als Anfangsjahre der 18. und 19. Dynastie angenommen. Darnach hat Ramses II 1324—1258, Merenptah 1258—1228 regiert. Der Auszug würde also in das dritte Viertel des 13. Jahrhunderts v Chr fallen. So spät darf er nicht angesetzt werden, da diese Datierung sowohl mit profangeschichtlichen als mit biblischen Angaben unvereinbar ist. Es gibt nämlich aus dieser Zeit ägyptische Siegeslisten, worin der Aufenthalt Israels in Chanaan bereits vorausgesetzt erscheint. So feiert Merenptah in einer Inschrift seine Niederwerfung der Libyer und erwähnt dabei nebenbei auch die anderen von ihm besiegten Völker. Darunter erscheint zwischen südpalästinensischen Gebieten (Askalon, Gazer und Jeroan) auch Israel. Der Vorgänger Ramses' II aber, Sethos I, erwähnt unter den Besiegten neben Kades und Megiddo das Land Asaru, das, weil Name und Lage zutreffen, von manchen als das Gebiet des Stammes Aser angenommen wird.

Die biblische Chronologie hat vom Jahre des Tempelbaues 969 v Chr auszugehen. Nach III Kg 6, 1 wurde der Bau 480 Jahre nach dem Auszug Israels aus Ägypten begonnen. Dieser wird dadurch (969+480) in das Jahr 1449 verlegt. Wenn auch die Profangeschichte für dieses Datum keine direkte Bestätigung bietet, so erweist sie sich doch dieser Festsetzung insoferne günstig, als sich die Bedrückung und der Auszug in diese Periode gut einfügen lassen. Darnach ist nämlich Tutmosis III (1514—1461) als der Pharao der Bedrückung und Amenophis II als Pharao des Auszuges anzunehmen. Der erstere war ebenfalls durch eine sehr lange Regierungsdauer ausgezeichnet, ein überaus tatkräftiger Herrscher, dem die planmäßige Heranziehung Israels zu Fronarbeiten und zum Bau von Städten zuzutrauen ist, zumal seine zahlreichen in Westasien geführten Kriege nicht nur von seiten der Besiegten Rachezüge als wahrscheinlich (vg Ex 1, 10), sondern auch seinerseits den Bau von Vorrats- und Befestigungsstädten an der nordöstlichen Grenze als Gebot seiner Außenpolitik erscheinen ließen. Zu dieser Annahme passen auch die politischen Verhältnisse Chanaans in der nachfolgenden Zeit, in der sogenannten Amarnaperiode. Die Herrschaftsstellung Ägyptens in Asien ist nach Tutmosis III sehr rasch verfallen und hat in der Zeit, in der nach dieser Chronologie die Einnahme Palästinas durch die Israeliten anzunehmen ist, nur mehr dem Namen nach bestanden, was für die Besitzergreifung des Landes durch die Israeliten überaus günstig war.

Wenn die Chronologie der Patriarchengeschichte gesichert wäre, könnten wir auch von Abraham aus das Jahr des Auszuges bestimmen. Hontheim hat den Tod Jakobs (Grenze zwischen Patriarchenperiode und Aufenthalt Israels in Ägypten) für das Jahr 1879 angenommen. Nach Ex 12, 40 hat der Aufenthalt Israels in Ägypten 430 Jahre gedauert. Der Auszug hat sich demnach (1879—430) im Jahre 1449 zugetragen. Wir

kommen also von zwei Seiten auf das gleiche Jahr. Diese auffallende und demnach sehr beweiskräftige Harmonie zweier Berechnungen wird aber gestört, wenn die von einigen Assyriologen neuestens aufgestellte Chronologie der ersten Dynastie von Babylon und der damaligen Ereignisse richtig ist (vg S 208 f). Dann müßten die biblischen Zahlen, insbesonders die Angabe von 430 Jahren, geändert werden. Dann würden die Angaben der LXX, wonach in diese Jahre auch das Zeitalter der Patriarchen einzurechnen ist, an Bedeutung gewinnen.

§ 23

Die Gesetzgebung und Bundesschließung

A) Vom Roten Meer zum Sinai

(Ex 15—19)

Nach dem wunderbaren Durchzug durch das Rote Meer hatte Moses das befreite Volk zum Berge Sinai zu führen, wo die feierliche Gesetzgebung und Bundesschließung erfolgen sollte. Der Weg dorthin wird sowohl Ex 15 ff, als Nm 33, 8—15 beschrieben. Zunächst kamen sie in die Wüste Sur, zwischen dem Meeresufer und der mit der Küste parallel laufenden Gebirgskette. Die erste Station war das durch drei Tage der Wanderung erreichte Mara (Bitterkeit), so genannt vom bitteren Wasser, das Moses trinkbar machte. Von dort kamen sie nach Elim, dann in die Wüste Sin (wahrscheinlich der Küstenstrich el-Markha), dann nach Rafidim, wo sie von den Amalekitern überfallen wurden, die sie aber, durch beharrliches Gebet Mosis unterstützt, in tapferer Gegenwehr besiegten. Hier erhielt Moses den Besuch seines Schwiegervaters Raguel-Jethro. Dieser gab ihm über die Praxis der Rechtsprechung einen sehr guten, seine Arbeiten erleichternden Rat, in dessen Befolgung er Richter über je 1000, 100, 50 und 10 einsetzte, sich aber nur die schwierigsten Angelegenheiten vorbehielt. Von Raffidim kamen sie zum Berg Sinai. — Können diese Stationen jetzt nicht mehr durchweg mit Sicherheit nachgewiesen werden, so ist doch wahrscheinlich, daß der Zug mit geringer Ausnahme bis zum Norden der Wüste Sin sich an der Meeresküste gehalten hat. Von dort bogen sie wohl in die einander ablösenden Täler Wadi-Mokkateb, Wadi-Feiran und Wadi-esch-Scheikh ein, welch letzteres sich im weiten Bogen bis zum Sinai hin erstreckt.

Die von Israel durchzogenen Gebiete werden in der Schrift Wüste (midbar) genannt, nicht als ob sie jeder Vegetation entbehrten, sondern als Weideland (Trift) im Gegensatz zum Ackerfeld. Immerhin war dieses Gebiet aber mit Rücksicht auf die Größe des Zuges und die Dürre und Unfruchtbarkeit einzelner Strecken nicht imstande, den nötigen Unterhalt zu bieten. Dadurch geriet das Volk mehrmals in Not und fand so Gelegenheit, zu zeigen, ob die Großtaten Gottes wohl eine glaubens- und vertrauensvolle Hingabe an ihn in allen Lagen des Lebens bewirkt hatten. Allein Israel hatte seine Stellung als Volk Gottes und die Bedeutung des göttlichen Schutzes praktisch noch nicht erfaßt. Unter dem Druck augenblicklicher Not verfiel es in Kleinmut, es murrte gegen Moses, ja gegen Gott selbst und verlangte zurück zu den Fleischtöpfen Ägyptens. Gott ließ in diesem ersten Stadium der Wanderschaft der Langmut freien Lauf (mit Ausnahme der Warnung in Raffidim — Überfall der Amalekiter) und befreite das Volk jedesmal, selbst durch wunderbares Eingreifen, aus seiner Notlage. Dieses Verhalten diente zugleich als Fortsetzung des in Ägypten begonnenen Erziehungswerkes. Israel sollte dadurch sein inniges Verhältnis zu Gott immer mehr erfassen und im Vertrauen und Gehorsam befestigt werden. Besonders war das Manna — durch 40 Jahre die Hauptnahrung — ein fortgesetzter wunderbarer Liebeserweis Gottes und darum auch eine beständige Aufforderung zur unbedingten Hingabe an ihn.

Das Manna der Israeliten ist in seinen Eigenschaften dem vegetabilischen Manna der Sinai-Halbinsel sehr ähnlich, das als Harz aus dem Tarfa-Strauch, einer Tamariskenart, quillt, wenn sie durch den Stich der Schildlaus verletzt wird, und schon frühzeitig für die Bewohner der Halbinsel einen Handelsartikel nach Ägypten bildete. Rationalistische Schriftforscher haben, um von anderen Erklärungsversuchen abzusehen, das biblische Manna mit dem Harz der Tamariske identifiziert. Wer aber den Bericht der Bibel nicht vollends aufgeben will, muß diesen Erklärungsversuch als vollständig mißglückt ansehen. — *α)* Die Israeliten (eine nach Hunderttausenden zählende Menge) haben das Manna während des ganzen Wüstenzuges, auch noch im Ostjordanland, erhalten, und zwar nicht als einzige, doch als Hauptnahrung genossen. Das Manna der Tamariske wird aber nur im Juni und Juli, und zwar in regenreichen Jahren, ausgeschwitzt; auch findet man es nicht außer der Halbinsel Sinai und die jährliche Ausbeute macht höchstens sieben Zentner aus. — *β)* Das Manna der Tamariske träufelt beim Sonnenschein auf den Boden und kann lange Zeit aufbewahrt werden; das biblische Manna fiel in der Nacht mit dem Tau, zerschmolz bei aufgehender Sonne und konnte nur

am betreffenden Tag benützt werden; am Sabbath blieb der Mannaregen aus. — γ) Das biblische Manna war hart und konnte mit dem Mörser zerstoßen werden, auch enthielt es einen nahrhaften Mehlstoff; das natürliche Manna ist weich, eine Art Schleimzucker, und darum als eigentliches Nahrungsmittel unbrauchbar. Weish 16, 20. 21 wird der wunderbare Charakter dieses Nahrungsmittels noch mehr hervorgehoben, indem außer der übernatürlichen Entstehungsweise betont wird, daß jedermann den ihm beliebten Geschmack daran gefunden habe. Läßt sich also am Wunderbaren des Mannaregens nicht rütteln, so hat sich Gott, wie gewöhnlich, wohl auch hier an natürliche Verhältnisse angelehnt und das Übernatürliche zum Teil durch Steigerung des Natürlichen bewirkt.

Das Manna hat der göttliche Heiland selbst als Vorbild des heiligsten Altarssakramentes erklärt (Jo 6, 48 ff).

Vom Wadi-esch-Scheikh kamen die Israeliten in die Wüste Sinai und an den Fuß des großartigen Gebirgsstockes, der als Schauplatz der Gesetzgebung und Bundesschließung bestimmt war. Der eigentliche Grundstock des Sinaigebirges besteht aus drei einander parallel laufenden Bergen, welche durch die Täler Wadi-el-Ledscha und Wadi-esch-Schoib von einander getrennt sind. Der nordöstliche Berg heißt Dschebel-ed-Deir (mit dem Katharinenkloster), der südöstliche Dschebel-el-Homr, auch Katharinenberg genannt; zwischen beiden ist das Gebirge Horeb mit zwei besonders hervorragenden Spitzen: die nördliche ist der Horeb im engeren Sinn (Ras-es-Safsâfeh), die südliche der Dschebel-Musa oder Sinai im engeren Sinn. Den eigentlichen Lagerplatz des Volkes bildeten wohl die nördlich vom Horeb sich öffnenden Täler, besonders das Wadi-er-Rahah. Nach der Tradition ist der Dschebel-Musa der Berg der Gesetzgebung; er erhebt sich nördlich von der Ebene Sebaijeh unvermittelt als fast senkrechter Felsen bis zu einer Höhe von über 600 Metern. Die Ebene selbst zieht sich 5 Quadratkilometer groß im Halbkreis terrassenförmig herum und bot so genügend Raum für das Volk, damit es Augen- und Ohrenzeuge der Vorgänge auf dem Sinai sein konnte.

B) Gesetzgebung und Bundesschließung (Ex 19—24)

Der Bundesschließung ging eine entsprechende Vorbereitung voraus. Israel mußte vor allem seine Einwilligung erklären und genaue Beobachtung des zu promulgierenden Gesetzes versprechen. Zwei Tage vor dem feierlichen Akt mußte das Volk sich reinigen, die Kleider waschen, die Männer sich

von den Frauen enthalten; um den Berg wurden Schranken gezogen, die bei Todesstrafe niemand durchbrechen durfte. Durch solche Anordnungen sollte dem Volk die Notwendigkeit der Herzensreinheit vorgehalten, das Gefühl der Sündhaftigkeit und unendlichen Inferiorität gegenüber dem Gesetzgeber wachgerufen werden.

Am dritten Tage stieg Gott, von den Engeln begleitet, unter schreckenerregenden, gewitterähnlichen Erscheinungen auf den Berg herab und verkündete direkt und ohne jede Vermittlung das Grundgesetz des Bundes mit Israel, den D e k a l o g. Auf Bitten des vor Angst fliehenden Volkes wurde der übrige Teil des Gesetzes zunächst Moses mitgeteilt. Zu dem Zweck verweilte er längere Zeit auf dem Berg und empfing von Gott die wichtigsten Grundrechte und Pflichten des Gesetzes.

Nach der Rückkehr schrieb Moses alle Gesetze im Bundesbuch auf. Am Fuße des Berges wurde sodann inmitten von zwölf Gedenksteinen ein Altar errichtet und darauf Brand- und Friedopfer dargebracht; das Blut davon wurde zur Hälfte am Altar ausgegossen. Nachdem Moses die Gesetze vor dem ganzen Volk vorgelesen und dieses neuerdings (zum drittenmal) seine Einwilligung erklärt und Gehorsam versprochen hatte, nahm er die andere Hälfte des Blutes und besprengte das Buch und das Volk mit den Worten: „Dies ist das Blut des Bundes, den Jahve mit euch schließt über alle diese Worte“ (sanguis, quo dedicatur et confirmatur foedus, quod Deus nunc vobiscum pepigit. Estius in Hebr 9, 20). Zum Schluß hielt Moses mit den Vertretern des Volkes eine Opfermahlzeit vom Fleisch des Friedopfers.

Durch das Brandopfer wurde die gänzliche Hingabe des Volkes an Jahve, durch das Friedopfer die dauernde Bundesgemeinschaft mit ihm symbolisiert. Die Blutsprengung an den Altar hatte die Sühnung des Volkes zum Zweck, die Besprengung des Volkes aber die Einigung desselben zur Bundesgemeinschaft mit Gott, weshalb das dazu verwendete Blut auch „Bundesblut“ heißt. Damit übernahm das Volk einerseits die Bundespflichten (super cunctis sermonibus his, 24, 8), erlangte aber auch die Bundesrechte.

Wie das Alte Testament ein Typus des Neuen ist, so ist auch der Akt der Bundesschließung am Sinai e i n T y p u s d e r B u n d e s s c h l i e ß u n g d u r c h C h r i s t u s. Beide Bündnisse sind

α) durch O p f e r geschlossen worden: das Alte Testament durch die Opferung von T i e r e n, das Neue durch das Kreuzesopfer C h r i s t i. Beide Opfer, insbesondere ihr B l u t, stehen zueinander im Verhältnis

von Typus und Antitypus, worauf der hl Paulus mit den Worten hinweist: „Et ideo (Christus) novi testamenti mediator est, ut morte intercedente ... repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae haereditatis ... **Unde** nec primum quidem sine sanguine dedicatum est" (Hebr 9, 15 sqq). Um diesen inneren Zusammenhang klarzulegen, hat auch Christus bei der Stiftung des Neuen Bundes unzweideutig auf Ex 24, 8 Bezug genommen, sozusagen die Worte Mosis gebraucht, indem er sprach: „Hic est enim sanguis meus novi testamenti" (Mt 26, 28).

β) Die Vorbildlichkeit tritt auch in der Applikation des Opferblutes hervor. Ein Teil desselben wurde nämlich um den Altar ausgegossen, der andere auf das Volk gesprengt. Ebenso hat Christus sein Blut am Altar des Kreuzes vergossen und mit demselben Blut die Menschheit besprengt. Die Tatsache der Besprengung mit dem Blut Christi wird in der hl Schrift klar ausgesprochen: Ipse asperget gentes multas (Is 52, 15): accessistis ... ad testamenti novi mediatorem Iesum et sanguinis aspersionem (Hebr 12, 22, 24). — Es fragt sich nur noch, auf welche Weise diese Blutbesprengung vollzogen wird. Sie geschieht dadurch, daß uns das Blut Christi in mystischer und auch in realer Weise mitgeteilt wird: mystisch durch den Glauben und die heiligen Sakramente (virtus passionis Christi quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. S Thom III 62, 5 ad 2), in realer Weise durch die heilige Eucharistie, die vor allem die Gemeinschaft der Erlösten mit Gott erhält und vermehrt.

Die furchtbaren Erscheinungen, von denen die Gesetzgebung begleitet war, besonders die feurige Rauchwolke auf dem Berge, sind: *α)* eine Manifestation der Herrlichkeit und Majestät Gottes und darum zugleich der Beweis, daß die den Dekalog verkündende Stimme Gottes Stimme, die von Moses dem Volk mitgeteilten Gesetze Gottes Gesetze sind (Dt 5, 25); *β)* dadurch sollte ferner Israel in Schrecken gesetzt (ut terror illius esset in vobis. Ex 20, 20) sowie durch die heilsame Furcht vor Gott und seinem Gesetz zur Beobachtung desselben angetrieben werden (4, 10; 5, 28. 29). Dementsprechend sind die Erscheinungen Symbol der Strafe, durch deren Androhung Gott, der selbst ein verzehrendes Feuer ist (Dt 4, 24), sein Volk vor der Übertretung zurückhalten wollte; *γ)* ferners tritt dadurch nach Hebr 12, 18—24 das Gesetz des Alten Bundes (lex timoris) in Gegensatz zu dem des Neuen (lex gratiae); denn das ist nach dem hl Augustin der kürzeste Ausdruck ihrer Verschiedenheit: timor et amor (vg Röm 8, 15).

C) Das mosaische Gesetz

Der Haupt- und Grundgedanke desselben ist die Theokratie (*θεοκρατία*. Ios Flav contra App II 16), die darin besteht, daß Gott selbst in den Staatsorganismus Israels eintrat als oberster Gesetzgeber, Richter und Fürst zum Zweck einer besonderen Heiligung des auserwählten Volkes. Es durchdrangen also einander das religiöse und staatliche Leben Israels, da der göttliche Wille unmittelbare

Quelle aller Gesetzesvorschriften war. Die religiösen Gebote waren zugleich Staatsgesetze und umgekehrt[1]. Das ganze Gesetz ist demnach ein göttliches und wird nach Moses nur insofern benannt, als Gott sich seiner zur Mitteilung und Ausführung (per manum Moysi, Lv 26, 45) bedient hat. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß Gott auch die Geistesgröße, Erfahrung und den Weitblick seines Dieners benützt hat, um dadurch unter dem Einfluß der Inspiration, zum Teil auch ausdrücklicher Offenbarung an Moses, das Gesetz zustandezubringen.

Gleichsam Grundlage des ganzen Gesetzes ist der Dekalog, der in zehn kurzen Sätzen[2] nach den allgemeinsten Umrissen das religiös-sittliche Verhalten des Menschen ordnet. Wegen seiner Bedeutung wurde er von Gott selbst auf zwei Steintafeln geschrieben, die später in der Bundeslade hinterlegt worden sind (Ex 20, 1—17; 31, 18; 34, 1; Dt 5, 6—22).

Das ganze übrige Gesetz wurde teils unmittelbar nach der Verkündigung des Dekalogs, teils bei verschiedenen Anlässen auf der Wanderung gegeben und ist auch in dieser chronologischen (nicht systematischen) Ordnung im Pentateuch aufgeschrieben. Es bildet gleichsam einen Kommentar und eine Erweiterung des Dekalogs. Man unterscheidet Sitten-, Zeremonial- und bürgerliche Gesetze.

---

[1] Eritis mihi in peculium de cunctis populis; mea est enim omnis terra. Vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta (Ex 19, 5. 6).

[2] Daß der Dekalog zehn Gebote enthalte, ist in der hl Schrift selbst ausdrücklich gesagt (verba foederis decem, Ex 34, 28); daß er ferner aus zwei Teilen bestehe (Pflichten gegen Gott und gegen die Menschen), wird allgemein angenommen. Darüber herrscht jedoch Meinungsverschiedenheit, wo diese zwei Teile sich scheiden und wie die einzelnen Gebiete abzugrenzen seien. Philo nahm zwei Pentaden an. Zu diesem Zweck teilte er das erste Gebot in zwei (Glauben an einen Gott, Verwerfung der Vielgötterei und des Bilderkultus) und rechnete noch das vierte Gebot in die erste Pentade ein; anderseits nahm er die zwei Verbote des Begehrens als eines. Seiner Auffassung schlossen sich in der altchristlichen Zeit Origenes, später Kalvin und die Reformatoren an. Die in der katholischen Kirche übliche Einteilung in drei Gebote gegen Gott und sieben gegen die Menschen rührt vom hl Augustin her; sie entspricht auch mehr sowohl dem Text als der Natur der Sache, wie der hl Thomas sagt: Hoc melius est (P I II^{ae} 100, 4; vg KL, Art Dekalog). Zum Verhältnis der zwei den Dekalog enthaltenden Texte Ex 20, 1—17 und Dt 5, 4—21 vg Hetzenauer ThB 634 sqq.

Das Sittengesetz steht in nächster, weil innerer Beziehung zum Dekalog; sein Gegenstand ist der Glaube und das Leben darnach im dreifachen Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu dem Nächsten. Dieser Teil des Gesetzes fällt vielfach mit dem Naturgesetz zusammen[3]. Durch das Zeremonialgesetz wurde die äußere Gottesverehrung, besonders der öffentliche Gottesdienst geregelt. In einläßlichen Vorschriften verbreitet es sich über die Kultusstätten, heiligen Personen, Handlungen und Zeiten. Die bürgerlichen Gesetze ordnen vorzüglich das Rechtsverhältnis der Israeliten zueinander.

Anordnung der Gesetzesvorschriften im Pentateuch. — Den Ausgangspunkt des Gesetzes bildet der Dekalog (Ex 20, 1—8). Daran schließt sich das sogenannte Bundesbuch (vg 24, 7), welches eine Erklärung und Erweiterung einzelner Gebote des Dekalogs bietet (20, 22—23, 33). Religiöse Momente werden nur wenige und diese kurz berührt; die Hauptsache sind sittliche Vorschriften von sozialer Bedeutung zur Regelung des bürgerlichen Lebens, insbesondere zum Schutz des Leibes und Lebens, des Eigentums und der Ehre, wobei besonders auch das Verhalten gegen die in niederer oder dienender Stellung Befindlichen eingeschärft wird.

Die Zeremonialgesetzgebung wurde eingeleitet, als Moses sich auf dem Berg Sinai befand. Er erhielt dort den Auftrag, ein neues Zelt nach Weisung und Vorbild zu bauen (25—27; 30). Daran schloß sich die Einsetzung des aaronitischen Priestertums mit den Bestimmungen über Priesterkleidung und Priesterweihe (28; 29). Als nach der Rückkehr Mosis vom Berge der in der Verehrung des goldenen Kalbes zutage getretene Abfall gewaltsam unterdrückt war, schritt Moses an die Einführung des neuen Kultusgesetzes. Das Zelt wurde gebaut, aufgestellt und eingerichtet, die Priesterkleidung verfertigt (35—40), die Priesterweihe nach vorheriger Erlassung der Opfergesetze vorgenommen (Lv 8). Den eigentlichen Stock des Zeremonialgesetzes enthält das Buch Levitikus, insbesondere das Opfergesetz (1—7), die Speise- und Reinigkeitsgesetze (11—15; 17), die Feste und heiligen Zeiten (16; 23; 25). — Der Epilog (26) mit der Verkündigung von Segen und Fluch läßt die Gesetze des Buches Levitikus als geschlossene Sammlung erkennen, zu der die Vorschriften über Gelübde und Zehente (27) einen Nachtrag liefern.

Das Buch Numeri berichtet die Auserwählung der Leviten, ihre Amtsverrichtung, ihre Weihe, die Einkünfte der Priester und Leviten (1; 4; 8; 18), die Bestätigung des aaronitischen Priestertums (16; 17) und außerdem eine Reihe von Bestimmungen über einzelne Punkte des Zeremonialgesetzes.

---

[3] Omnia moralia praecepta pertinent ad legem naturae (S Thom I II^{ae} 100, 1); cf Rom 2, 14. 15: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt . . ., ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.

Literatur zum mosaischen Zeremonialgesetz im allgemeinen: Paul Scholz, Die heiligen Altertümer des Volkes Israel 1868, 2 Bände; Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel 1869; Schegg, Biblische Archäologie 1887, 2. Teil; Bernhard Schäfer, Die religiösen Altertümer der Bibel 2, 1892; Kortleitner, Archaeologia biblica 2, 1917. Von protestantischen Werken verdient besondere Erwähnung: Keil, Handbuch der biblischen Archäologie 2, 1875; 1. Teil; Kinzler, Die biblischen Altertümer 5, 1877; Benzinger, Hebräische Archäologie 2, 1907.

§ 24

Die Stiftshütte

Neumann, Die Stiftshütte in Wort und Bild 1861; Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit 1896, 6—51; Wolff OsB, Der Tempel von Jerusalem 1913, 16 ff.

A) Konstruktion

Nach der Bundesschließung erteilte Gott Moses während seines Aufenthaltes auf dem Sinai den Auftrag, ein Zentralheiligtum (Stiftshütte) mit verschiedenen Geräten zu bauen[1]. Material und Form wurden von Gott selbst bestimmt; zudem ward Moses in einer Vision ein Bild von allem, gleichsam als Plan (exemplar), gezeigt. Die erforderlichen Stoffe sollten die Israeliten freiwillig als Erstlingsgaben darbringen. Diese Beiträge wurden mit solcher Bereitwilligkeit und in so großer Menge geliefert, daß Moses Einhalt gebieten mußte. Jeder Kunstverständige sollte seine Hand zum Werke bieten; die Leiter des Baues, Beseleel und Ooliab, wurden von Gott mit besonderer Weisheit und Kunstfertigkeit ausgerüstet.

Dem Wanderleben der Israeliten entsprechend, war auch ihr Heiligtum ein bewegliches und zerlegbares (templum

[1] Israel besaß schon vor Errichtung der Stiftshütte ein „heiliges Zelt" mit „Zeugnis" als sichtbaren Mittelpunkt des religiösen Lebens. Darin wurde „dem Zeugnis gegenüber" das Gefäß mit Manna aufbewahrt (Ex 16, 33 ff). Auch dieses Zelt hieß schon „Zelt der Zusammenkunft" (33, 7. Die Vulgata übersetzt unrichtig tabernaculum foederis). Durch die Sünde am Sinai war die Wohnung Gottes entweiht worden, und so trug Moses das Zelt außer das Lager hinaus (33, 7—11). Dies war nur ein Schritt zur Verwerfung dieses Zeltes, die durch Errichtung des neuen Zeltes, der Stiftshütte, vollendet wurde. Was damit geschah, wird im Pentateuch weiter nicht berichtet (vg Hummelauer, Das vormosaische Priestertum in Israel 1899, 1 ff).

ambulatorium, S Aug). Es bestand aus der eigentlichen Wohnung und dem Vorhof.

Die Wohnung (tabernaculum) war 30 Ellen lang und je 10 Ellen breit und hoch; sie bestand aus einem Holzgerüst von aneinander gefügten, mit Gold überzogenen Brettern aus Siddimholz, die auf silbernen Fußgestellen ruhten; darüber waren vier Decken gespannt. Die unterste war sehr kostbar in den vier heiligen Farben (weiß, blau, scharlach- und purpurrot), mit eingewirkten Cherubgestalten. Die drei anderen waren aus Ziegenhaaren, Widderfellen und Tachasleder. Nach vorn (Osten) war das Zelt mit einem Vorhang geschlossen, der von einem auf fünf Säulen ruhenden Architrav herabhing. Das Innere des Zeltes war durch einen anderen, an vier Säulen hängenden Vorhang von demselben Gewebe wie die unterste Decke in zwei Teile geteilt. Der äußere, das Heilige (sancta, sanctuarium) genannt, war 20 Ellen lang, der innere, das Allerheiligste (sancta sanctorum), bildete somit einen Kubus von 10 Ellen.

Der Vorhof (atrium tabernaculi), der die Stiftshütte umgab, war ein Viereck von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite. Die äußere Umfassung bildeten 50 mit Silberblech überzogene Säulen aus Siddimholz, welche mit Stäben verbunden waren, an denen ein Vorhang herabhing. Der 20 Ellen breite, mit einem bunten Vorhang bedeckte Eingang war auf der östlichen Schmalseite, das Zelt stand etwas zurück in der westlichen Hälfte des Vorhofes, so daß die Israeliten im Vorhof gegen Westen beteten[2].

Die heiligen Geräte *α)* des Vorhofes. In den Vorhof eingetreten, erblickte man zunächst in gerader Richtung zum heiligen Zelt hin vor diesem den Brandopferaltar (altare holocausti). Er war je fünf Ellen lang und breit und drei Ellen hoch und bestand aus einem mit Kupfer überzogenen Gestell aus Akazienbrettern, das an den vier Ecken mit Hörnern, den Symbolen der Macht und Segensfülle Jahves, versehen war. Der hohle Raum wurde mit Erde

---

[2] Adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes (?) gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur (Ez 8, 16), quod quidam habebant dorsa contra templum Domini et facies ad Orientem et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta Sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent (S Thom I IIae 102, 4 ad 5).

und Steinen ausgefüllt, welche Füllung den eigentlichen Altar bildete, während das Gestell nur als Umfassung diente. Auf diesem Altar mußten alle Opfer „des Vorhofes" dargebracht werden und für diesen Zweck wurde darauf ein immerwährendes Feuer unterhalten. Dieses Feuer ist wahrscheinlich dasselbe, welches nach der Priesterweihe Aarons vom Himmel fiel und sein erstes Opfer verzehrte. Weiter zurück stand das kupferne Waschbecken (labrum aeneum), bei dem sich die Priester vor dem Hintritt an den Altar und dem Eintritt in das Zelt Hände und Füße waschen mußten.

β) Im Heiligen stand unmittelbar vor dem Vorhang des Allerheiligsten der Rauchopferaltar (altare thymiamatis, altare aureum). Er war zwei Ellen hoch und je eine Elle lang und breit, aus Holz, mit Gold überzogen, an den vier Ecken mit Hörnern versehen, unter welchen goldene Ringe für Tragstangen angebracht waren. Auf diesen Altar legte man jeden Morgen und Abend glühende Kohlen (vom heiligen Feuer) und darauf Räucherwerk aus vier wohlriechenden Ingredienzien. An der nördlichen Seite des Heiligen stand der Schaubrotetisch (mensa propositionis) aus Holz, mit Gold überzogen, zwei Ellen lang, eine Elle breit, ein und einhalb Ellen hoch. Auf diesen Tisch wurden von Sabbath zu Sabbath zwölf ungesäuerte Brote vom feinsten Mehl gelegt. Ihm gegenüber war der siebenarmige Leuchter (candelabrum) aus getriebenem Gold, mit sieben Lampen, die jeden Abend mit Öl versehen und angezündet wurden.

γ) Im Allerheiligsten befand sich die Bundeslade (arca foederis, arca testamenti, arca testimonii), an der die eigentliche Lade und ihr Aufsatz zu unterscheiden sind. 1) Erstere war ein hölzerner, innen und außen mit Gold überzogener, oben offener Kasten, zweieinhalb Ellen lang, eineinhalb Ellen breit und hoch, von einem Goldkranz eingefaßt und mit vier goldenen Ringen versehen, aus welchen die Tragstangen nicht herausgenommen wurden. In der Lade waren die zwei steinernen Gesetzestafeln, auf denen der Dekalog, gleichsam die Bundesurkunde (verba foederis, Ex 34, 28; testificatio 25, 16), verzeichnet war (tabulae testimonii, 32, 15; tabulae pacti, Dt 9, 9; tabulae foederis, 11, 15). Nach Hebr 9, 4 waren darin ferner die goldene Urne mit Manna und der blühende Stab Aarons. — 2) Der Aufsatz war eine goldene Platte, so lang und breit wie die Lade;

an beiden Enden erhoben sich zwei goldene Cherubim, die ihr Antlitz gegen einander kehrten und mit ihren Flügeln die Lade überdeckten (kappôreth [Sühnegeräte], ἱλαστήριον, propitiatorium, oraculum).

B) Zweck und Bedeutung der Stiftshütte

Alle Institutionen des Zeremonialgesetzes haben eine mehrfache Bedeutung. In erster Linie dienen sie gottesdienstlichen Zwecken und sind dadurch ein Mittel, den Inhalt der alttestamentlichen Heilsökonomie zu verwirklichen. Hiefür erscheinen sie umsomehr geeignet, als sie auch entsprechende symbolische Bedeutung haben: sie sind die Darstellung sowohl gewisser religiöser Wahrheiten als auch der inneren Gesinnung, mit welcher der Israelit die sichtbaren Einrichtungen des Gesetzes benützen sollte. Insofern das derart symbolisch Dargestellte in der Zukunft lag, hatten sie typische Bedeutung. Dies gilt nun auch von der Stiftshütte. — Die Stiftshütte war vor allem „Wohnung Gottes unter den Söhnen Israels". Der Herr selbst hat dies als Zweck für ihre Errichtung angegeben: „Sie sollen mir ein Heiligtum bauen, auf daß ich in ihrer Mitte wohne" (25, 8).

Darum heißt sie „Haus Gottes" (Richt 18, 31); „Palast [templum] Jahves" (I Sm 3, 3); „Zelt [tabernaculum] Jahves" (III Kg 2, 28). Die eigentliche Wohnung des Herrn war das Allerheiligste, wo er in Gestalt einer dieses erfüllenden Rauchwolke auf der Kapporeth thronte. Die Cherubim derselben waren sein Thron (sedens super Cherubim, I Sm 4, 4). Die Bundeslade ist der „Schemel seiner Füße" (scabellum pedum suorum, Thren 2, 1). In dieser sind die Gesetzestafeln, das Symbol des Bundes mit Gott[3], zum Zeichen, daß dieser Bund die Grundlage der Gnadengegenwart Gottes unter Israel ist.

Auf die Gegenwart Gottes weisen außerdem noch hin:

1) die Vierzahl in der Kubusform und die vier Farben der innersten Decke (Symbol der Vollkommenheit und Harmonie);

2) die Cherubbilder an derselben (Wächter am Throne Gottes);

---

[3] In qua (arca) est pactum Domini, quod pepigit cum filiis Israel (II Par 6, 11).

3) das vollständige Dunkel[4] als Symbol der Unsichtbarkeit Gottes;

4) je näher sich etwas dem Throne Gottes befand, „umso vollkommener mußte es sein. Daher sind die zur Errichtung der Stiftshütte verwendeten Metalle und weichen Stoffe so verteilt, daß, je näher sie Jehova, desto kostbarer, je weiter von ihm entfernt, desto geringer in Bezug auf Arbeit und Stoff waren. Ein analoges Verhältnis zeigte sich rücksichtlich des Nahens der Personen. Das Volk war von der unmittelbaren Nähe Jehovas ausgeschlossen; nur der Hohepriester durfte das Allerheiligste betreten, aber auch dieser nur einmal im Jahr; und in das Heilige durften nur die Priester eintreten" (Scholz).

Als Wohnung Gottes ist die Stiftshütte auch Stätte der göttlichen Offenbarung, von wo aus Gott seine Ratschlüsse und Aufträge kundgibt (Ex 25, 22; 29, 42, 43), Gnaden erweist und Strafen verhängt (Lv 10, 2).

Die Stiftshütte war zugleich die einzige legitime Kultusstätte oder der Ort, an dem sich das Volk zum öffentlichen Gottesdienst, zur Darbringung der Weihegaben, während der Wüstenwanderung sogar zur Schlachtung der opferfähigen Tiere einzufinden hatte. Hier mußte es „vor dem Herrn" erscheinen, weshalb die Stiftshütte auch „Zelt der Zusammenkunft" ('ohel mo'ed) hieß, was (wegen irriger Ableitung des Wortes mo'ed von 'ûd anstatt von ja'ad) die Septuaginta mit σκηνὴ μαρτυρίου, die Vulgata mit tabernaculum testimonii (Ex 27, 21; 28, 43) wiedergeben.

Die symbolische Deutung. — Die Stiftshütte mit ihren Bauelementen und Geräten hat mehrfache symbolische Deutung erfahren. Philo, Josephus, die Rabbiner und in Abhängigkeit davon auch heilige Väter und mittelalterliche Theologen sahen die Stiftshütte als Abbild des Universums an. — Das zunächst Gelegene und darum Wahrscheinlichste ist aber wohl, die Stiftshütte als „Abbild der alttestamentlichen Heilsökonomie oder der alttestamentlichen Theokratie" zu erklären.

---

[4] Gott ist seiner Natur nach das am meisten erkennbare Wesen (maxime cognoscibilis), wie er auch unendliche Lichtfülle ist. Aber gerade dadurch wird das Auge der geschaffenen Vernunft durch das göttliche Licht gleichsam geblendet, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis (S Thom I 12, 1), was der Apostel Paulus mit den Worten ausdrückt: Dominus ... inhabitat lucem inaccessibilem (I Tim 6, 16).

α) Ihr Wesen bestand in der innigen Vereinigung Israels mit Gott. Diese kommt dadurch zur äußeren Darstellung, daß die Stiftshütte die Wohnung Gottes mitten unter seinem Volk ist[5].

β) Israels Vereinigung mit Gott ist aber nicht die vollkommene Gnadenvereinigung des Neuen Testaments, durch die der einzelne Mensch zum Tempel Gottes wird, wo die heiligste Dreifaltigkeit die Wohnung aufschlägt[6]; sie besteht nur darin, daß Gott seine Güte, Macht, Gerechtigkeit usw unter Israel in besonderer Weise betätigt (vg Dt 4, 7). Auch diese Unvollkommenheit war durch die Stiftshütte ausgedrückt, indem das Zelt in das Heilige und Allerheiligste eingeteilt war. Wie die Israeliten auf Grund des Gesetzes zur Gnadenvereinigung mit Gott nicht gelangen und darum während der Dauer desselben auch nicht in den Himmel eintreten konnten, ebenso war der Eintritt in die „Wohnung" dem gewöhnlichen Volk, der Eintritt in das Allerheiligste, die eigentliche Wohnung Gottes, allen verwehrt[7].

γ) Erscheint dadurch speziell das Heilige als Abbild der alttestamentlichen Zustände, so ist das Allerheiligste ein Vorbild der Gnadenvereinigung mit Gott, insbesondere ein Typus des Himmels, wo dieselbe vollkommen wird. Diesen typischen Charakter deutet die Apokalypse 21, 3 an, wo es offenbar mit Bezugnahme auf Lv 26, 11. 12 vom Himmel heißt: „Siehe, das Zelt Gottes ist unter den Menschen und er wohnt mit ihnen. Und sie werden sein Volk und er, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein." Noch deutlicher drückt sich der hl Paulus im Brief an die Hebräer aus, indem er den Himmel das „wahre Gezelt", das „himmlische Allerheiligste" (8, 5) und geradezu das „Allerheiligste" (8, 2) nennt, das Allerheiligste des Alten Bundes aber als „Abbild und Schatten des Himmlischen"[8] hinstellt.

---

[5] Ponam tabernaculum meum in medio vestri et non abiiciet vos anima mea. Ambulabo inter vos et ero Deus vester, vosque eritis populus meus (Lv 26, 11. 12).

[6] Si quis diligit me ... ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (Io 14, 23; cf I Cor 3, 16. 17).

[7] Hoc significante Spiritu sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam adhuc priore tabernaculo habente statum: Quae parabola est temporis instantis, iuxta quam munera et hostiae offeruntur, quae non possunt iuxta conscientiam perfectum facere servientem (Hebr 9, 8. 9).

Secundum ... rationem figuralem per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit (Hebr 9, 8. 9), quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, significatur vel coelestis gloria vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae, in quem statum nos Christus introduxit, quod figurabatur per hoc, quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta Sanctorum introibat (S Thom I, II^{ae} 102, 4 ad 4).

[8] Der Apostel nennt Christum „Sanctorum minister et tabernaculi veri"; von den alttestamentlichen Priestern aber sagt er: „Qui exemplari et umbrae deserviunt coelestium" [scl Sanctorum] (8, 2. 5).

Im Zusammenhang damit erklärt der Apostel den jährlichen Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste als Vorbild des Einzuges Christi, des wahren Hohenpriesters, in den Himmel (9, 12). Weil aber im Alten Testament nur solche Opfer dargebracht wurden, die das Gewissen von der Sünde nicht zu reinigen (V 14) und darum die Gnadenverbindung mit Gott nicht herzustellen vermochten, darum blieb den Israeliten der Himmel und zum Zeichen dessen auch das Allerheiligste verschlossen. Erst der Kreuzestod Christi und der darauf erfolgte Eintritt des Erlösers in das wahre Allerheiligste haben unser Gewissen gereinigt und uns eine ewige Erlösung erworben (V 12). Dadurch wurde zugleich die innere Gnadenvereinigung mit Gott hergestellt und uns der Zugang zum Himmel eröffnet[9]. Darum zerriß beim Tod Christi der Tempelvorhang von oben bis unten zum Zeichen, daß das im Heiligtum dargestellte Alte Testament und die in ihm begründete Trennung von Gott ein Ende gefunden haben und der Zugang zum Himmel offen stehe.

War den Israeliten während der Dauer des alten Gesetzes der Eintritt in den Himmel zwar verwehrt, so stand ihnen doch nur die Rückwirkung des Erlösungsverdienstes Christi, wenn sie dasselbe im Glauben umfingen, der Weg zur inneren Gnadenvereinigung offen; und gerade die Stiftshütte als Wohnung Gottes war es, die ihnen diesen Weg zu Gott, und zwar bis zur innigsten Vereinigung mit ihm, zeigte. Er besteht aus den drei Stufen der Reinigung, Heiligung und Einigung, denen die drei Räume: der Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste entsprechen.

Das Ziel der Reinigung ist die Befreiung von der Sünde. Um es zu erreichen, muß der Mensch seine eigene Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit erkennen, von der Hoffnung auf das Erlösungsverdienst Christi und von wahrer Reue über seine Sünden durchdrungen sein. Dieser Weg steht allen offen und alle sind verpflichtet, ihn zu wandeln. So war der Vorhof allen zugänglich. Der Altar mit seinen blutigen Opfern war geeignet, das Schuldbewußtsein zu wecken und die Strafwürdigkeit der Sünde vor Augen zu stellen; die Tötung der Opfertiere war ein anregendes Symbol der Reuegesinnung und der ganze Opferkultus ein Hinweis auf die Erlösung. Das Waschbecken brachte nach einer anderen Seite die Wahrheit zum Bewußtsein, daß die Sünde den Menschen von Gott trenne und deshalb zum Zweck der Vereinigung beseitigt werden müsse. — Von der Sünde gereinigt, ist der Mensch bereits auf der Stufe der Heiligung, im Heiligtum der Gnadenverbindung mit Gott, angelangt. Berufen dazu sind alle, auserwählt wenige; so werden auch nur die Priester ins Heilige eingelassen. Aufgabe des Menschen in diesem zweiten Stadium ist die im Rauchopfer symbolisierte Hingabe seiner selbst an Gott durch die Übung des Tugendlebens und durch den beständigen Fortschritt darin. Dazu braucht der Geist Licht und

[9] Der hl Paulus nennt Hebr 6, 19. 20 unsere Hoffnung anchoram ... incedentem usque ad interiora velaminis, ubi praecursor pro nobis introivit Iesus; und 10, 19. 20 ermahnt er uns zur Hoffnung auf den Eintritt in das Allerheiligste in Kraft des Blutes Christi, wohin er uns einen neuen Weg eröffnet habe. Habentes itaque fiduciam in introitu Sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam.

Nahrung; beides bietet ihm die göttliche Gnade, die in dieser Hinsicht durch den goldenen Leuchter und den Schaubrotetisch dargestellt war. — Die Einigung wird nur mehr von den allerwenigsten erreicht; denn sie ist ein außerordentlicher Zustand, der darin besteht, daß der Mensch, der Außenwelt und seiner selbst vergessend, ganz und gar im Genuß der Gegenwart Gottes schwelgt und in Gott gleichsam umgebildet erscheint; die Vereinigung ist ein geheimnisvoller Umgang mit Gott. Der so seltene Eintritt in das den Blicken aller anderen entrückte, auch vor dem Besucher in Dunkelheit gehüllte Allerheiligste, unmittelbar vor den Thron Gottes hin, ist gewiß geeignet, die Stufe der Einigung auszudrücken. Daß der Hohepriester auch ins Allerheiligste heiliges Rauchwerk und Blut von Opfertieren mitnehmen mußte, kann dann wohl als Hinweis darauf gelten, daß auch die innigste Verbindung mit Gott der Reue über die Sünden und des Fortschritts im Tugendleben nicht entbehren darf.

§ 25

Das Kultuspersonal

Die Erhabenheit des priesterlichen Amtes verlangt, daß man dazu wenigstens mittelbar von Gott berufen und bestimmt werde, nach den Worten des hl Paulus: Nec quisquam sumit sibi honorem (ut pontifex fiat), sed quivocatur a Deo tamquam Aaron (Hebr 5, 4).

Irgendeine Berufung oder Ermächtigung muß es also auch in der vormosaischen Zeit gegeben haben. Die jüdische Tradition, der mehrere Kirchenväter, ältere (Thomas von Aquin) und auch neuere Theologen gefolgt sind, hielt dafür, daß die Erstgeborenen zugleich Priester, speziell zur Darbringung der Opfer bevollmächtigt, waren. Diese Ansicht findet aber in der hl Schrift keine Bestätigung; es wird vielmehr wiederholt auch von solchen, die nicht Erstgeborene waren, erwähnt (zB Abel, Abraham, Jakob usw), daß sie Opfer dargebracht haben. Die Heiligung der Erstgeburt, welche mitunter als Beweis herangezogen wird, hat mit der priesterlichen Würde nichts zu schaffen. Das positive Gesetz hierüber wurde erst unmittelbar vor dem Auszug Israels aus Ägypten gegeben (Ex 13, 2), ja es scheint sogar erst für die Zeit nach dem Einzug in Chanaan gegolten zu haben (vg Ex 13, 11 ff), wo das aaronitische Priestertum bereits eingesetzt war. Die Heiligung der Erstgeburt hatte vielmehr den Zweck, durch Hingabe des Ersten (und Besten) Gott als den obersten Eigentümer von Land und Volk anzuerkennen. Durch die Tötung der ägyptischen und die Verschonung der israelitischen Erstgeburt hatte sich der Herr gleichsam ein neues Anrecht darauf erworben und darum die Heiligung der Erstgeborenen durch ein Gesetz vorgeschrieben (13, 15; vg Nm 3, 13). Ob den Erstgeborenen ein bestimmtes Verhalten gegen Gott zur Pflicht gemacht wurde, ist im Gesetz nicht erwähnt. Ihre Heiligung scheint der Idee nach nur die Pflicht zum Dienst am Heiligtum, nämlich zur Unterstützung der Opfernden bei deren Amtsverrichtungen, enthalten zu haben; tatsächlich wurden sie auch von dieser Pflicht durch den Loskauf befreit.

Das Priestertum war also in der vormosaischen Zeit kein aus-

schließliches Privilegium der Erstgeborenen; es gab anfangs überhaupt kein besonderes, durch positive Gesetze legitimiertes Kultuspersonal, sondern es übten jene das Priesteramt aus, „welche im engeren oder weiteren Kreise die Interessen der Familie vertraten. Wie von Familienvätern, Stammeshäuptern — und in gewissen Fällen von den Erstgeborenen — die Anordnungen ausgingen, welche das Tun und Lassen des Stammes oder einer Familie bestimmten, so lag auf ihnen auch die erste und letzte Verantwortlichkeit. Daher kam es ihnen vorzugsweise zu, vor einer Unternehmung Gebete und Opfer zur Erlangung des göttlichen Segens und nach vollbrachter Tat Sühneopfer darzubringen" (Haneberg).

Ob Israel während seines mehrhundertjährigen Aufenthaltes in Ägypten, wo es zum großen, einheitlichen Volk heranwuchs, einen eigenen, stramm organisierten Priesterstand, vielleicht aus einem bestimmten Stamm, erhalten habe, ist aus der hl Schrift direkt mit Bestimmtheit nicht zu ersehen. Daß die weitgehende Änderung der Verhältnisse, die Entwicklung der religiösen Bedürfnisse, die mannigfache Berührung mit den Ägptern, die einen hochangesehenen Priesterstand besaßen, die von daher der Religion Israels drohende Gefahr, daß diese und andere Momente eine einschneidende Änderung der einfachen patriarchalischen Verhältnisse nahelegten, verlangten und anbahnten, liegt auf der Hand. Daß dadurch auch die Übertragung des Priestertums auf einen einzelnen bevorzugten Stamm vorbereitet wurde, ist ebenfalls nicht zu leugnen. Wenn der Entwicklungsgang in der Tat diese Richtung genommen hat, so kam zunächst gewiß der Stamm Josef oder einer der beiden Stämme Ephraim und Manasse in Frage.

War die israelitische Priesterschaft bereits in Ägypten einheitlich, zumal auf Grund gemeinsamer Abstammung, organisiert, so war selbstverständlich die Einsetzung einer neuen Priesterfamilie, weil gleichbedeutend mit der Absetzung der früheren Priesterkaste, nicht leichterdings durchzuführen. Außer dem Bericht über die von Core, Dathan und Abiron angezettelte Empörung (vg Num 16; 17) läßt die Bibel fast nichts von einer Schwierigkeit des Übergangs merken.

Durch das mosaische Gesetz wurde das Priestertum ausschließlich Aaron und seinen männlichen Nachkommen erblich übertragen (Ex 28, 1), die übrigen Glieder des Stammes Levi aber wurden den Priestern als Diener bei Ausübung des heiligen Amtes beigegeben und zu diesem Zweck von Jahve als „Eigentum" übermacht. Durch Umtausch waren sie nämlich früher an die Stelle der Erstgeborenen getreten und dadurch in derselben Weise, wie diese es von Geburt aus waren, „Eigentum" des Herrn geworden (Nm 3, 6 ff).

So war das gesamte Kultuspersonal dem Stamm Levi entnommen in folgender Gliederung: 1) Auf der untersten Stufe standen die nichtpriesterlichen Leviten oder Leviten im engeren Sinn als Diener der Priester; 2) die Aaroniten als die eigentlichen Priester; 3) die höchste Stelle hatten

Aaron und dessen erstgeborene Nachfolger als Hohepriester. Diese dreifache Gliederung entsprach der dreifachen Einteilung des Heiligtums, insofern der Levit nur im Vorhof verkehren durfte, der Priester aber bis ins Heiligtum und der Hohepriester bis ins Allerheiligste vordringen konnte.

A) Die Leviten

Kurz vor dem Aufbruch des Volkes von der Wüste Sinai wurden die Leviten für ihren Dienst feierlich eingeweiht. Diese Weihe, deren Einzelheiten Nm 8, 5—*22* berichtet werden, vollzog sich 1) in einem dreifachen Reinigungsritus (Symbol der zum heiligen Dienst erforderlichen Herzensreinheit). 2) Darauf wurden die Leviten dem heiligen Dienst übergeben, indem zuerst die Repräsentanten des Volkes ihnen die Hände auflegten und sodann Aaron an ihnen die Zeremonie des Webens vollzog, dh sie zum Eingang der Stiftshütte und von da zurück zum Brandopferaltar führte (Symbol der Übergabe an den Herrn und der Überweisung an die Priester). 3) Den Schluß bildeten ein Sünd- und ein Brandopfer. Dieser Weiheakt galt für alle folgenden Generationen, wurde also nicht mehr wiederholt.

Die Amtsverrichtungen der Leviten waren entweder solche, die unmittelbar mit dem Gottesdienst zusammenhingen (ministerium domus Dei, II Esd 11, *22*), wie die Unterstützung der Priester beim Opferkult, die Bewachung und Reinhaltung der Stiftshütte, der Transport derselben auf der Wanderung, Bereitung der Schaubrote usw, oder äußere Arbeit (opera, quae erant forinsecus in domo Dei), wozu besonders der Unterricht des Volkes im Gesetz und die Rechtspflege gehörten (I Par *26*, *29*).

Die Leviten wurden nach Nm 4, 3 ff mit dem dreißigsten Lebensjahr zum schweren Dienst, nach Nm 8, *23* ff bereits mit dem fünfundzwanzigsten Jahr zum leichteren Dienst herangezogen; bei der zweiten, von David angeordneten Zählung wurden schon die zwanzigjährigen als zum Dienst verpflichtet mit einbezogen. Beendet wurde die Dienstzeit mit dem fünfzigsten Jahr (Nm 4, 3 ff).

Die Einkünfte des Stammes Levi. — Der Stamm Levi erhielt bei der Verlosung des Landes Chanaan kein besonderes Stammgebiet zum Besitz, denn der Herr selbst wollte sein Teil und Erbgut

sein [1]. Zur Wohnung wurden ihnen im ganzen Land zerstreut 48 Städte mit dem Weichbild (davon 13 in der Nähe von Jerusalem für die Priesterfamilien) durch das Los zugewiesen (Nm 35, 1—8; Jos 21). Für den Lebensunterhalt sorgte gleichsam Gott selbst, indem er ihnen die Abgaben überließ, die er als der eigentliche Herr des Landes von seinem Volk gesetzmäßig erhielt. Die Leviten bezogen den Zehent von allen Naturerzeugnissen des Landes, mußten aber den zehnten Teil davon den Priestern abliefern (Lv 27, 30—33; Nm 18, 21—28).

Die Israeliten mußten noch einen zweiten Zehent (von den übrigen neun Zehnteilen der Vegetabilien) geben und in Jerusalem zu fröhlichen Mahlzeiten verwenden, zu denen die am Heiligtum dienenden Leviten beizuziehen waren (Dt 14, 22—29). Die Leviten wurden noch überdies der Mildtätigkeit des Volkes empfohlen (12, 19), waren auch militär- und steuerfrei.

B) Die Priester

a) Erfordernisse zum Priestertum: *α)* Die Priester mußten von Aaron abstammen und diese Abstammung nachweisen können (vg Ex 28, 1; Nm 3, 10; I Esd 1, 62); auf den unberechtigten Eingriff in priesterliche Amtsverrichtungen war die Todesstrafe gesetzt. Das Priestertum wurde der Familie Aarons feierlich bestätigt durch das Strafgericht gegen Kore, Dathan, Abiron und ihre Anhänger sowie durch den sprossenden Stab Aarons, der zur Erinnerung daran in der Bundeslade aufbewahrt werden mußte (Nm 16, 17). Dieses genealogische Erfordernis ist dem Alten Testament so eigen, daß seine Aufhebung durch das Priestertum Christi, der aus dem Stamm Juda war, mit der Aufhebung des Gesetzes zusammenfällt [2]. Darum ist es ein Merkmal der messianischen Zeit, daß sogar aus den Heiden Priester und Leviten (Diener) genommen werden [3].

β) Sowohl als Ausdruck der dem Priester geziemenden sittlichen Vollkommenheit, als um Verachtung des Standes hintanzuhalten, war fehlerlose Leibesbeschaffenheit erforderlich [4]; darum wurden solche, die mit gewissen,

---

[1] Ego pars et haereditas tua in medio filiorum Israel (Nm 18, 20).

[2] Translato enim sacerdotio necesse est, ut et legis translatio fiat (Hebr 7, 12).

[3] Et assumam ex eis (sc gentibus) in sacerdotes et Levitas, dicit Dominus (Is 66, 21).

[4] Intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus, et hoc dupliciter: uno modo excludendo a cultu divino omne id, quod poterat esse contemptibile, alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud, quod videbatur ad honorificentiam pertinere.

besonders mit verunstaltenden Körperfehlern behaftet waren, von der Ausübung des priesterlichen Dienstes, jedoch nicht von der Teilnahme an den Einkünften, ausgeschlossen (Lv 21, 16—23).

γ) Außerdem waren die Priester in ihrem Wandel zu einer größeren Vollkommenheit als der gemeine Mann verpflichtet. Besonders mußten sie sich vor levitischer Verunreinigung hüten — weil diese von der Ausübung des heiligen Dienstes ausschloß — und während der Zeit ihres Dienstes am Heiligtum Enthaltsamkeit vom ehelichen Umgang und berauschenden Getränken üben (vg Lv 21, 1—9; 9—11).

b) Amtstätigkeit der Priester. Das Amt des Priesters wird vom hl Paulus[5] im allgemeinen dahin bestimmt, daß er eine Mittelstellung einnimmt zwischen Gott und Mensch, indem er einerseits die Anliegen des Volkes Gott gegenüber vertritt und besonders an dessen Stelle Opfer darbringt, andererseits Segen und Gnade von Gott an die Menschen vermittelt. Der Priester steht also in einem besonderen Verhältnis zu Gott, auf Grund dessen er ein Eigentum Gottes genannt wird, das dieser sich auserwählt aus dem Volk zu seinem Dienst (minister Domini, Ioel 1, 9); er ist darum heilig. Die Vornahme der gottesdienstlichen Verrichtungen wird ein „Gottnahetreten" genannt (Nm 16, 5).

Im einzelnen oblag den Priestern *α)* der ganze Opferdienst sowie die Erhaltung des heiligen Feuers (beim Opfer konnten sie zwar von Leviten, selbst von Laien unterstützt werden; aber die eigentliche Opferhandlung durfte nur der

---

Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis eius et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum praeceptum fuit, ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi... Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio (S Thom I IIae 102, 5. ad decimum).

[5] Omnis... pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt a Deum, ut offerat dona et sacrificia (Hebr 5, 1).

Sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum sc divina populo tradit ... et iterum in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit (S Thom III 22, 1).

Priester vornehmen); *β)* der ganze Dienst im Heiligtum, wie das Herrichten der Lampen, Auflegen der Schaubrote usw; *γ)* der priesterliche Segen nach dem Morgenopfer. Ferner wurden ihnen noch andere Aufgaben zugewiesen, besonders der Unterricht im Gesetz (Mal 2, 7) und die Entscheidung in schwierigen Rechtsfällen (Dt 17, 8—12).

Die Priester durften den heiligen Dienst nur in ihrer Amtskleidung verrichten. Sie bestand aus den Hüfthüllen (feminalia), welche von den Hüften bis zu den Lenden reichten, und aus einem bis an die Knöchel reichenden Obergewand aus Leinwand (tunica), um das ein langer, buntfarbiger Gürtel (balteus) geschlungen war; das Haupt war mit einer turbanartigen Bedeckung (mitra, tiara) versehen (Ex 28, 40—43).

C) Der Hohepriester

An der Spitze der Priesterschaft stand als ihr Oberhaupt der „Hohepriester" (sacerdos magnus, s. maximus, s. primus; pontifex, sacerdos). Weil bei seiner Weihe das Haupt durch Aufgießen von Öl gesalbt wurde, heißt er auch der „gesalbte Priester". Die ihn auszeichnende Amtskleidung, welche er beim heiligen Dienst immer — den Versöhnungstag ausgenommen — über der gewöhnlichen Priesterkleidung tragen mußte, bestand 1) aus einem dunkelblauen, bis an die Knie reichenden Oberkleid (tunica superhumeralis); 2) dem Ephod (superhumerale), einem vierfarbigen Schulterkleid, aus zwei Blättern bestehend, von denen das eine die Brust, das andere den Rücken bedeckte. Unten wurde das Ephod mittelst eines Gürtels an den Leib angeschlossen; 3) am Ephod vorn an der Brust war das Choschen oder der Brustschild angebracht (rationale iudicii), eine quadratförmige Tasche, mit zwölf in Gold gefaßten Edelsteinen geziert, in denen die Namen der zwölf Stämme eingraviert waren, zum Zeichen, daß der Hohepriester mit den Angelegenheiten des ganzen Volkes im Herzen vor Gott hintreten solle. Im Choschen war ein materielles Zeichen von unbekannter Materie und Form[6], die Urim und Thummim (δῆλοι ἀληθείας, θήλωσις καὶ ἀλήθεια, doctrina et veritas = vollkommenes Licht). Diese Urim waren das Unterpfand der Offenbarung Gottes an sein Volk

[6] Die verschiedenen Ansichten über das Aussehen der Urim und Thummim siehe bei Scholz, I 108 ff.

und zugleich das Mittel, durch das die Offenbarung an den Hohenpriester erging. Auf welche Weise durch die Urim die göttliche Offenbarung vermittelt wurde, ist in der Heiligen Schrift nicht angegeben, weshalb man hierin über Mutmaßungen nicht hinauskommt. So viel ist gewiß, daß sich die Offenbarung weiter erstreckte als auf die bloße Bejahung oder Verneinung einer bestimmt gestellten Frage; 4) am Kopfbund war vorn an der Stirn ein Goldstreifen angebracht mit der Inschrift: „Heilig dem Herrn" (vg Ex 28).

Was die Amtsverrichtungen betrifft, so konnte der Hohepriester 1) alle priesterlichen Funktionen vollziehen, und zwar wann es ihm beliebte; 2) ausschließlich kam ihm zu besonders die Sühne des ganzen Volkes am Versöhnungsfest, sowie die Befragung der Urim und Thummim in öffentlichen Angelegenheiten von großer Wichtigkeit. Der Hohepriester hatte die Oberaufsicht über die gesamte Priesterschaft, den Gottesdienst und den Tempelschatz; bei ihm war die letzte Entscheidung in religiösen Angelegenheiten.

Aaron und seine Söhne wurden vor Errichtung der Stiftshütte durch einen eigenen, siebentägigen Weiheritus in das priesterliche Amt eingeführt. Sie mußten sich waschen (Symbol der Reinigkeit), wurden mit der Amtskleidung angetan und mit einem eigens bereiteten Öl gesalbt. Den zweiten Teil der Weihe bildeten ein Sünd-, Brand- und Friedopfer. Moses nahm vom Blut des letzteren und bestrich damit dem Weihenden das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Zehe, um den ganzen Menschen für den heiligen Dienst zu weihen. Um die Belehnung mit den Opfergaben zu symbolisieren, setzte Moses Teile von den Opfern auf die Hände der Priester und webte diese Opferteile als Webe vor Jahve (durch horizontale Bewegung gegen die Stiftshütte hin). Dann wurden die Initianden und deren Kleider mit dem (gemischten) Salböl und Opferblut besprengt und die Weihe mit einer Opfermahlzeit beschlossen. Diese Feier wurde durch eine ganze Woche täglich (vielleicht nur teilweise) wiederholt. — In der Weihe des Hohenpriesters nimmt die Salbung eine hervorragende Stellung ein, indem das heilige Salböl ihm auf das Haupt gegossen wurde (vg Ex 29; 30, 30 ff).

Die Priester erhielten 1) den Zehent vom Zehent der Leviten; 2) den Erlös für die Erstgeburt von Menschen und opferunfähigen

Tieren, von den opferfähigen Tieren das zur Opfermahlzeit bestimmte Fleisch; 3) die Gott dargebrachten Erstlinge von den Landeserzeugnissen; 4) gewisse Teile von den Opfern.

Der Grund, weshalb die Kultusfunktionen durch das Gesetz auf einen einzigen Stamm und in diesem auf eine einzige Familie eingeschränkt wurden, ist wohl der, weil die natürliche Zusammengehörigkeit die Organisation und das einheitliche Wirken erleichterte und dem Einreißen verderbter Sitten oder gar des Götzendienstes einen Damm entgegensetzte. Daß aber gerade der Stamm Levi, über den Jakob wegen der an den Sichemiten begangenen Freveltaten den Fluch ausgesprochen hatte (Gn 49, 5—7), dazu auserlesen ward, hat wohl darin seinen Grund, daß dieser Stamm sich in der Folge nicht bloß durch Moses und Aaron um das Volk und die Theokratie vor allem verdient gemacht hat, sondern gewiß auch sonst im Anschluß an diese zwei Führer durch theokratische Gesinnung sich ausgezeichnet hatte und zu großem Ansehen gelangt war (vg Mal 2, 4—6). Besonders war dies der Fall nach der Anbetung des goldenen Kalbes, als Moses ausrief: „Wer es mit dem Herrn hält, geselle sich zu mir." Und es scharten sich um ihn lauter Söhne Levis und durchzogen das Lager, um an jedem, der noch nicht vom Götzendienst abgelassen, ohne Rücksicht der Person das Todesurteil zu vollziehen. Darauf sprach Moses zu ihnen: „Ihr habt heute eure Hand dem Herrn geweiht, ein jeder an seinem Sohn und Bruder, so daß ihr gesegnet werdet" (Ex 32, 6 ff). Der Gipfelpunkt dieses Segens ist eben die Auserwählung des Stammes für den heiligen Dienst, gemäß den Segensworten Mosis: „Die Thummim und Urim sind dein, heiliger Mann ..., denn dein Wort (o Herr) bewahrte er und achtete auf deinen Bund. Darum soll er lehren Jakob deine Normen und Israel dein Gesetz, Weihrauch bringen vor deinem Angesicht und Brandopfer auf deinem Altar" (Dt 33, 8—10). — Durch die Zerstreuung des Stammes Levi unter die übrigen Stämme ist auch die Prophetie Jakobs erfüllt worden: „Teilen will ich sie in Jakob und zerstreuen unter Israel" (Gn 49, 7); die Erfüllung hat aber den Charakter der Strafe verloren, weil sie eine Folge der Erwählung Levis zum heiligen Dienst war.

§ 26
Die Opfer

Karch, Die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vaterunser 1856; Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte 1861, 218—334; Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes 1879, 40—144; Die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus 1848; S Thom I II^{ae} 102. 3; II II^{ae} 85.

A) Begriff und Einteilung

Der tiefste Grund des Opfers liegt im Verhältnis des Menschen zu Gott. Gott ist das absolut vollkommene Wesen, unendlich erhaben über alles außer ihm; er ist auch der Ursprung, die erste Ursache aller Dinge; diese sind in ihrem ganzen Sein von ihm abhängig, er

ist ihr absoluter Herr, absolute Majestät. Weil mit Vernunft begabt, ist der Mensch verpflichtet, die absolute Majestät Gottes und damit seine eigene gänzliche Abhängigkeit von ihm anzuerkennen und diese Anerkennung durch absolute Unterwerfung unter Gott zu betätigen, mit anderen Worten: er ist zur Religion verpflichtet. Die Religion wird an erster Stelle durch die Gottesverehrung (cultus latriae) geübt. Diese vollzieht sich vor allem in der Anbetung (adoratio). Die Anbetung besteht in der Anerkennung der göttlichen Majestät durch Lob und Preis Gottes, verbunden mit der unbeschränkten Hingabe seiner selbst in den Dienst Gottes. Die Anbetung bezweckt die Gott gebührende Ehre. — Indem der Mensch Gott als den Ursprung aller Dinge anerkennt, betrachtet er sein Leben und alles, was er ist, besitzt und noch erwartet, einzig als Geschenk oder Wohltat Gottes. Er gibt dieser Auffassung einen speziellen Ausdruck für die Vergangenheit durch den Dank, für die Zukunft durch die Bitte. Dank und Bitte bezwecken neben der Ehre Gottes die eigene oder fremde Wohlfahrt.

Nach der Sünde Adams kommt noch ein viertes Moment dazu, als Folge des Schuldbewußtseins Gott gegenüber. Der Mensch anerkennt, daß Gott — mit Recht — erzürnt ihm gegenüberstehe, er selbst strafwürdig, todesschuldig sei. Daran schließt sich die Bitte um Versöhnung, um Wiederaufnahme in den verlorenen Stand der Freundschaft Gottes.

Das sind die vier Akte des cultus latriae. Ihrer Wesensform nach sind es innere Akte, Akte des Geistes (innere Gottesverehrung). Da aber der Mensch nicht ein rein geistiges, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist, so ist es eine Forderung der Natur, daß die innere Gottesverehrung durch entsprechende äußere Akte dargestellt und geübt werde (äußere Gottesverehrung). Diese ist entweder eine private oder öffentliche, je nachdem der Mensch entweder für sich selbst sie übt oder im Namen und nach Meinung der Auktorität in der öffentlichen Gesellschaft.

Die Akte der äußeren Gottesverehrung zerfallen in zwei Klassen; sie bestehen nämlich entweder im Worte, als dem adäquaten, sprachlichen Ausdruck des Gedankens, und dies ist das Gebet, oder in symbolischen Handlungen, durch welche die Akte des Geistes gewissermaßen nachgebildet werden. Die symbolischen Handlungen zerfallen wiederum in Gebärden, zB Kniebeugen, Händefalten, Hauptneigen usw, und in Gaben. Zu den Gaben gehören die eigentlichen Oblationen, die für gottesdienstliche und andere fromme Zwecke — gleichsam Gott — gewidmet werden, und die Opfer.

Das Opfer besteht darin, daß der Mensch eine ihm gehörige körperliche Substanz durch Destruktion an Stelle seiner selbst Gott darbringt zur Anerkennung der absoluten Majestät Gottes.

Der Zweck „Anerkennung der Majestät Gottes" bildet die Form des Opfers, das innere, geistige Moment, welches

der äußere Opferakt in sehr passender Weise zur symbolischen Darstellung bringt. „An Stelle seiner selbst" übergibt der Opfernde dem Herrn etwas von seinem Eigentum. Die Übergabe erfolgt durch die „Destruktion", wodurch die Opfergabe dem profanen Gebrauch entzogen wird. Der Mensch anerkennt dadurch, daß er nichts ist in den Augen Gottes, und erklärt seine Bereitwilligkeit, sich selbst ganz aufzuzehren im Dienst und zur Ehre Gottes, und stellt auch sein ganzes Ich Gott zur vollständig freien Verfügung (momentum latreuticum). Diese Selbsthingabe durch das Symbol des Opfers ist ferner das beste Mittel, alles als Wohltat Gottes anzuerkennen (Dank) und ihn um Fortsetzung seiner Güte zu bitten (momentum eucharisticum et impetratorium). Ganz besonders ist das Opfer geeignet, das sühnende Moment der Gottesverehrung darzustellen, indem die Destruktion das Bewußtsein der eigenen Todeswürdigkeit und darum auch jene Reuegesinnung passend ausdrückt, ohne die eine Versöhnung mit Gott undenkbar ist (momentum satisfactorium). — Historisch ist das Opfer sogar sehr wahrscheinlich erst nach dem Sündenfall, vorzüglich zum Zweck der Sühne, eingesetzt worden. Dies ergibt sich besonders aus folgendem Grundsatz, der die bisherige Darlegung wesentlich ergänzt: Sämtliche Opfer des Alten Testaments sind nur Vorbilder des einzig wahren Opfers, des Kreuzopfers Christi. In diesem allein haben alle anderen berechtigten Opfer den Grund ihrer Existenz und von diesem allein aus können sie richtig und vollständig beurteilt werden[1]. Der Hauptzweck des Opfers Christi war aber die Erlösung der Menschheit durch die Versöhnung derselben mit Gott.

Opfer und Gebet sind eng mitsammen verwandt. Sie haben dieselbe Form, indem sie ausschließlich der Gottesverehrung dienen. Das Gebet ist der natürliche und darum auch ganz klare, das Opfer zwar ein der Natur entsprechender, aber immerhin nur arbiträrer und darum in sich unbestimmter Ausdruck der inne-

[1] Omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium (sc Christi) figuraretur tamquam perfectum per imperfecta (S Thom I IIae 102, 3). Daraus ergibt sich die für die alttestamentliche Opfertheorie überaus wichtige Wahrheit: Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi (ibid).

ren Gesinnung. Einige Theologen behaupten deshalb, daß das Opfer der Einsetzung durch die öffentliche Auktorität oder durch Gott selbst bedurfte. Die alttestamentlichen Opfer waren mit Gebet verbunden, das ihre Bedeutung klarer machte. Weil das Gebet dieselbe innere Gesinnung wie das Opfer äußerlich zum Ausdruck bringt, wird es in der hl Schrift wiederholt sogar als Opfer hingestellt[2]. Sodann wird auch die innere Gesinnung selbst[3], die im Opfer und im Gebet zutage tritt, die innere Hingabe seiner selbst[4] an Gott Opfer (sacrificium interius) genannt. Endlich wird jede Pflichterfüllung und jedes gute Werk als Hingabe an den göttlichen Willen, besonders wenn sie Überwindung, also Aufgeben des eigenen Willens kosten, den Opfern beigezählt[5].

Einteilung der Opfer. — *α)* Hinsichtlich des Materials wurden die alttestamentlichen Opfer eingeteilt in blutige und unblutige. Das Material der unblutigen Opfer war Getreide und Wein, als Beigaben Öl, Weihrauch und Salz. Das Material der blutigen Opfer war das Herdenvieh, und zwar sowohl Rindvieh als Kleinvieh (Schafe und Ziegen); in bestimmten Fällen waren auch Tauben erlaubt. — Im allgemeinen waren beide Geschlechter der Opfertiere zulässig; doch findet sich für bestimmte Opfer das eine oder das andere Geschlecht vorgeschrieben. Opfertiere aus dem Herdenvieh mußten mindestens acht Tage alt sein, jedoch war für einzelne Opfer ein höheres Alter, bei Schafen und Ziegen meist das von einem Jahr gefordert. Im allgemeinen sollte das Opfertier weder wegen zu früher Jugend noch wegen zu hohem Alter den Charakter der Schwäche an sich tragen, vielmehr im Alter voller Lebenskraft stehen. Als eine dem höchsten Herrn zu überweisende Gabe mußte das Opfertier fehlerlos sein nach dem

---

[2] Immola Deo sacrificium laudis... Sacrificium laudis honorificabit me (Ps 49, 14. 23). — Reddemus vitulos labiorum nostrorum (Os 14, 3).

[3] Sacrificium Deo spiritus contribulatus (Ps 50, 19).

[4] Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. — Sacrificium invisibile nos ipsi esse debemus. — Praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus (S Aug, De civitate Dei X 5. 19. XIX 23).

Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo (S Thom II II^{ae} 85, 2).

[5] Qui conservat legem, multiplicat oblationem. Sacrificium salutare est attendere mandatis et discedere ab omni iniquitate (Eccli 35, 1. 2).

Grundsatz: Omne, quod est optimum, Deo est attribuendum (S Thom). Dies war auch durch den typischen Charakter des Opfers gefordert, wonach das Opfertier ein Vorbild dessen ist, der nur wegen seiner absoluten Sündelosigkeit als das reine, unbefleckte Lamm unsere Sünden auf sich nehmen und zur Sühne für dieselben geopfert werden konnte (vg I Pet 1, 18. 19).

Die Bedeutung des gesetzlichen Opfermaterials hängt damit zusammen, daß der Mensch nur Lebensmittel und aus diesen wieder nur das opfern durfte, was er durch die gewöhnliche Berufsarbeit (Viehzucht und Landbau) sich selbst erwarb. Das Opfermaterial steht also mit dem Leben und Erwerb des Israeliten in engster Beziehung und ist darum sehr geeignet, einerseits für den Menschen als Stellvertretung zu dienen, andererseits mit dem Opfer immer einen besonderen Akt der Entsagung zu verbinden; auch anerkennt dadurch der Mensch, daß er sein Leben Gott verdankt und dessen weitere Erhaltung von ihm erwartet. Das Material der blutigen Opfer eignet sich insbesondere — weil die Opferung durch Tötung und Blutvergießen vollzogen wurde — noch dazu, die reumütige Anerkennung der eigenen Todesschuld von seiten des Opfernden sowie die Wahrheit auszudrücken, daß jemand anderer, nämlich Christus, an seiner Stelle den Tod erleiden wird. Beim unblutigen Opfer trat das Moment der Sühnung äußerlich nicht so auffallend hervor; dafür wurde aber die Opfergesinnung besonders durch die Beigaben: Öl, Weihrauch und Salz, nach anderer Seite hin umso deutlicher ausgedrückt[6].

β) Die blutigen Opfer wurden eingeteilt nach dem Zweck in 1) Brandopfer, 2) Sündopfer (und Schuldopfer), 3) Friedopfer.

Auch die Einteilung der alttestamentlichen Opfer beruht auf deren typischem Charakter. Gott hat blutige und unblutige Opfer eingesetzt, um die doppelte Weise (modus offerendi) des Opfers Christi vorzubilden: sein blutiges Opfer am Kreuz und die unblutige Darstellung desselben in der heiligen Messe. Dementsprechend zeigen die blutigen

---

[6] Per panem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi, sal scientiam, thus orationem (S Thom, I II^{ae}; 102, 3 ad 11).

Opfer die Weise der Erlösung (durch den Opfertod Christi) an, die unblutigen die Früchte der Erlösung (das übernatürliche Leben) und die Art ihrer Mitteilung (durch die Vereinigung mit Christus, besonders in der heiligen Kommunion)[7].

Die Verschiedenheit der blutigen Opfer hat ihren Grund in der Vollkommenheit des Opfers Christi und in ihrer eigenen Unvollkommenheit.

B) Die blutigen Opfer

Gemeinsamer Ritus. — Das den blutigen Opfern gemeinsame Ritual umfaßte folgende Hauptmomente: *α)* Das Opfertier wurde vom Opfernden selbst in den Vorhof „vor Jahve" gebracht, dort vom Priester in Empfang genommen und geprüft.

Der Vorhof der Stiftshütte (später des Tempels) war die einzige legitime Opferstätte. Tatsächlich kamen aber eine Menge Ausnahmen vor. So wurden zB auf dem Ebal (Jos 8, 30, 31), zu Bochim (Richt 2, 5), zu Beth-Sames (I Sam 6, 15) usw Opfer dargebracht. Samuel opferte auf seinen Reisen da und dort (9, 12) und erbaute auch in seiner Heimat Ramatha einen Altar (7, 17); auch im nördlichen Reich gab es an verschiedenen Orten Opferaltäre, was aus der Klage des Elias ersichtlich ist: „Deine Altäre haben die Söhne Israels zerstört" (III Kg 19, 10. 14).

β) Darauf folgte bei den meisten Opfern die Händeauflegung. Sie bedeutet die Übertragung der Sünde des Opfernden auf das Tier und die Unterstellung desselben zur Sühneleistung. In typischer Weise zeigt sie an, daß Christus

---

[7] Auf die Frage, ob Christus Priester nach der Ordnung Melchisedechs gewesen sei, gibt der hl Thomas zur Antwort: In sacerdotio Christi duo possunt considerari: scilicet ipsa oblatio Christi et participatio eius. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii et eius effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum „significantia", ut Augustinus dicit, „ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi". Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini (III, 22, 6 ad 2).

sich als Opfer für uns untergestellt und darum unsere Sünden auf sich genommen hat[8].

γ) Das Tier wurde sodann geschlachtet. Gleichsam mit den Sünden des Menschen beladen, erleidet es den Tod an Stelle dessen, der ihn eigentlich durch die Sünde verdient hat. Dadurch ist die Schlachtung zugleich ein Typus des stellvertretenden Opfertodes Christi[9].

δ) Der diensttuende Priester hatte beim Schlachten das Blut in einem Becken aufzufangen und dann mit demselben die bei verschiedenen Opfern verschiedene Applikation (Blutsprengung) vorzunehmen. Das Blut wurde nämlich bei jedem Opfer wenigstens teilweise an den Brandopferaltar gesprengt oder an die Hörner desselben gestrichen, welcher Ritus je nach der Bedeutung des Opfers eine Steigerung erfuhr bis zur Besprengung der Kapporeth.

In der Blutsprengung kommt das jedem Opfer eigene propitiatorische Moment zum Ausdruck; denn das Blut ist das eigentliche Mittel der Sühne. Als der sühnende Akt im Opferritus ist die Blutsprengung ferner ein Hinweis auf die sündentilgende Kraft des Blutes Christi, der „mit (durch) seinem eigenen Blute eingetreten ist ins Allerheiligste, nachdem er die ewige Erlösung gewonnen" (Hebr 9, 12). „Wenn das Blut der Tiere", fügt der hl Paulus hinzu, um die Beziehung auf die alttestamentliche Blutsprengung noch mehr hervorzuheben, „hinreichte zur Aufhebung levitischer Unreinheit (ad emundationem carnis), um wieviel mehr wird das Blut Christi, der durch den Heiligen Geist sich selber makellos Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von den toten Werken!" (V 13. 14).

ε) Der letzte Akt der Opferhandlung war die Verbrennung des Fleisches. Durch sie kam die Hingabe seiner selbst an Gott und die Annahme des Opfers und der

---

[8] Ponetque manum super caput hostiae et acceptabilis erit atque in expiationem proficiens (Lv 1, 4). — Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit ... et posuit Dominus in eo iniquitates omnium nostrum (Is 53, 4. 6; cf II Cor 5, 21).

[9] Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra (Is 53, 5). — Per occisionem animalium significatur ..., quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum (S Thom I, II^{ae} 102, 3 ad 5).

Opfergesinnung von seiten Gottes zur Darstellung[10]. Verbrannt wurde entweder das ganze Tier oder nur die Fetteile und edlen Eingeweide. Im letzteren Fall wurde das übrige Fleisch zu Opfermahlzeiten verwendet.

Das Brandopfer. — Es heißt ʿolà (ascensio), holocaustum, weil das ganze Fleisch verbrannt wurde; das Blut wurde am Fuße des Altars ausgegossen (Lv 1). Durch die gänzliche Verbrennung wird das latreutische Moment in den Vordergrund gestellt. Weil das Brandopfer vorzüglich dem höchsten Zwecke der Gottesverehrung, der Ehre Gottes, dient, nimmt es auch den ersten Rang ein, weshalb nur männliche Tiere dazu verwendet werden durften. Dieses Opfer durfte nie unterbrochen werden (iuge sacrificium), indem alle Tage, früh und abends, je ein Lamm dargebracht wurde, das den ganzen Tag und die ganze Nacht über brennen mußte (Lv 6, 9—13).

Das Sündopfer. — Das Blut wurde nicht rings um den Altar gesprengt, sondern an einer bestimmten, bedeutungsvollen Stelle appliziert. Beim Opfer einzelner Laien wurde es an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen; beim Opfer der ganzen Gemeinde oder der Priester wurde es ins Heilige gebracht und siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt und an die Hörner des Rauchopferaltars gestrichen; am großen Versöhnungstage wurde es auch ins Allerheiligste gebracht und siebenmal auf den Boden vor die Kapporeth und einmal auf diese selbst gesprengt. Vom Opferfleisch wurden die Fetteile als das Bessere auf dem Altar verbrannt. Von den Opfern, deren Blut ins Heilige kam, wurde auch alles übrige Fleisch — jedoch außerhalb des Lagers (später außer der Stadt) — verbrannt; das Fleisch der anderen Opfer fiel dem männlichen Priesterpersonal zu und durfte als sanctum sanctorum nur im Vorhof genossen werden (Lv 4; 6, 25—30; 16).

Wie schon der Name cha*tt*âth, peccatum, sacrificium (pro peccato) andeutet, wurde dieses Opfer zur Sühne der Sünden dargebracht, und zwar *α)* zur Aufhebung gewisser Zustände (levitischer Unreinigkeiten), die an sich nicht sünd-

[10] Ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur, totum hominem et omnia quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta et ei esse offerenda (S Tom I, IIae 102, 3 ad 8).

haft sind, aber mit der Sündhaftigkeit der Menschen im Zusammenhang stehen; *β)* zur Sühne solcher persönlicher Sünden, die aus Übereilung (non sponte, nesciens, ignorantes. Num 15, 24—29) geschahen im Gegensatz zu denen, die „mit erhobener Hand" (per superbiam), dh vorsätzlich, begangen wurden; diese wurden nämlich mit dem Tode bestraft (V 30. 31). Weil bei diesen Opfern das propitiatorische Moment die Hauptsache ist, so tritt auch die Manipulation mit dem Blut in den Vordergrund, und zwar wird dasselbe an eine umso bedeutsamere (Gott nähere) Stelle gebracht, je größer die Versündigung war rücksichtlich der Zahl oder des Ranges der Fehlenden.

Das Verbrennen des Opfertieres außerhalb des Lagers ist ein Hinweis auf den Opfertod, den Christus außerhalb der Stadt erduldet hat; propter quod et Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est (Hebr 13, 12).

Neben dem Sündopfer wird noch das Schuldopfer ('ašam, sacrificium pro delicto) erwähnt mit einem ganz einfachen Ritus. Das Blut wurde an den Altar gesprengt, die Fetteile verbrannt, das übrige fiel den Priestern zu. Verwendet wurde zu diesem Opfer nur Schafvieh, gewöhnlich Widder. Der Priester mußte den Widder abschätzen; auch konnte dafür kein Ersatzopfer dargebracht werden. Dies hängt mit der Bedeutung des Schuldopfers zusammen. Aus den einzelnen Fällen, in denen es vorgeschrieben war, geht nämlich hervor, daß es „für solche Sünden dargebracht werden mußte, die eine Veruntreuung, eine Eigentums- oder Rechtsverletzung, sei es gegen Jehova, sei es gegen einen Mitmenschen, involvierten" (Scholz). Darum war, wo es sich um Sühne für eine materielle Schädigung handelte, immer damit auch Schadenersatz mit Dazulegung eines Fünfteiles vom Wert verbunden (Lv 5, 14 ff; 7, 1—7).

Über den eigentlichen Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer, über den verschiedenen Zweck beider Opferarten gehen die Exegeten in viele Meinungen auseinander, ein Beweis, wie unsicher die einzelnen Ansichten sind; ja manche leugnen überhaupt einen sachlichen Unterschied und nehmen nur zwei Namen für eine und dieselbe Opferart an, was aber mit den Gesetzesbestimmungen unvereinbar ist. Vg Kortleitner, Archaeologia, 321 sqq. Eberharter geht bei Lösung der Frage einen neuen Weg: Nicht nach der Verschiedenheit der zu sühnenden Sünden unterscheiden sich Sünd- und Schuldopfer, sondern nach dem Unterschied von Sünde (sündhafte Handlung oder Unterlassung und Schuld (Folge der Sünde). Das erstere Opfer wird für die Sünde, das andere

für die Schuld der Sünde dargebracht (Vg Ašam und cha*tt*ath im Alten Testament, ZkTh 1917, 65 ff).

Das Friedopfer. — Es heißt im allgemeinen sebach šelamim (victima pacifica, hostia pacificorum) und erscheint im besonderen als Lobopfer (hostia gratiarum), Gelübdeopfer (votum) und freiwilliges Opfer (Lv 7, 16: Si voto vel sponte quispiam obtulerit).

Das Charakteristische bei diesem Opfer war die Opfermahlzeit. Nach Verbrennung der Fetteile wurde nämlich der Brustkern durch die Zeremonie des Webens (horizontale Bewegung gegen das Heiligtum und wieder zurück) dem Herrn geweiht und die rechte Keule abgesondert und beides den Priestern zugewiesen. Das noch übrige Fleisch wurde vom Opfernden zu einer Opfermahlzeit verwendet, an der die ganze Familie samt Dienerschaft sowie arme Leviten teilnehmen konnten (Lv 3; 7, 11—21).

Auf die Bedeutung des Friedopfers weist schon die Benennung hin. Es ist darnach ein Opfer, in welchem der Darbringer sich als Freund Gottes zeigen, das Verhältnis des Friedens und der Freundschaft mit Gott betätigen und befestigen will. Diese Idee findet besonders in der Opfermahlzeit ihren Ausdruck. Bei derselben war Gott gleichsam der Gastgeber, der Opfernde sein Tischgenosse, die Mahlzeit ein Symbol und Unterpfand ihrer gegenseitigen Freundschaft. Diese Opfermahlzeit ist ein Typus des in der Heiligen Schrift häufig erwähnten Gastmahls, welches Gott im messianischen Reiche den Menschen bereitet, d. i. der unter diesem Bild geschilderten Herablassung und Freundschaft Gottes zu den Menschen. Im Anschluß daran werden die Heilsgüter (Wahrheit und Gnade sowie deren Vollendung, die ewige Glorie) öfters als Speise und Trank am Tisch des himmlischen Vaters bezeichnet[11].

Insbesondere aber ist die Friedopfermahlzeit ein Typus der heiligen Eucharistie (I Kor 10, 16—21); diese steht ja mit dem Opfertod Christi in derselben innigen Beziehung wie die Mahlzeit mit dem Friedopfer, nur daß nicht der mindere Teil, sondern das ganze Opferlamm den Gläubigen zum Genusse mitgeteilt wird (vg I Kor 11, 24; Is 25, 6).

---

[11] Vg Sprichw 9, 2; Mt 22, 4; Joh 4, 10—14. 34; 6, 27. 34. 35; Luk 22, 29. 30; Apok 19, 7—9.

C) Die unblutigen Opfer

Die unblutigen Opfer heißen gewöhnlich minchà, Gabe (oblatio, munus); häufig wird jedoch nur der Getreideanteil (Speiseopfer) so genannt, im Gegensatz zu der damit verbundenen Weinspende (Trankopfer, libamen, libamentum). Das Getreide wurde nicht im rohen Zustand, sondern, gleichsam zur Speise verarbeitet, dargebracht — zu groben Mehlkörnern zerstoßen oder als Feinmehl oder als ungesäuerte Kuchen in verschiedener Form. Zu jedem unblutigen Opfer kamen als Beigaben Öl, das entweder auf die Opfergabe gegossen oder mit derselben vermischt wurde, Salz und Weihrauch.

Von den meisten dieser Opfer wurde nur ein kleiner Teil mit dem ganzen Weihrauch auf dem Altar verbrannt (als askarà, memoriale, d. i. Gedächtnisanteil, weil er den Opfernden bei Jahve in gnädige Erinnerung brachte), das übrige fiel den Priestern zu; der Wein wurde am Altar ausgegossen. Das Opfer, das die Priester für sich darbrachten, wurde ganz verbrannt, was insbesondere von der täglichen Mincha des Hohenpriesters gilt.

Die unblutigen Opfer waren teils Beiopfer (mit dem Brand- und Friedopfer war nämlich eine unblutige Beigabe verbunden), teils selbständige; diese wurden entweder im Vorhof oder im Heiligen dargebracht. Die letzteren sind das tägliche Rauchopfer, die Schaubrote mit der Weinspende und das Licht des goldenen Leuchters. Von den im Vorhof dargebrachten Opfern ist von besonderer Wichtigkeit das tägliche Opfer, das der Hohepriester selbst für sich und die ganze Priesterschaft darbringen mußte, und das Sündopfer des Armen, der für ein blutiges Opfer nicht die Mittel besaß (Lv 2; 4, 11—13).

§ 27
Die Reinigkeitsgesetze

Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze in religionsgeschichtlicher Bedeutung 1917.

„Im ganzen Alten Testament wirkte keine Art von Gesetzen so vielseitig und allgemein fühlbar auf das ganze Leben ein wie die Bestimmungen über Reinheit und Unreinheit und die Unterscheidung von reinen, erlaubten, und unreinen, un-

erlaubten Speisen. Durch diese Bestimmungen drang das Gesetz in das Haus des einzelnen ein, es hielt ihn beim Essen und Trinken, bei jeder Leibesbewegung umschlungen und machte sogar im Schlafe auf seine Verantwortlichkeit Anspruch" (Haneberg).

A) Die levitischen Reinigungen

Nach dem Gesetz galten gewisse leibliche Zustände und Funktionen als vor Gott verunreinigend; der von denselben Betroffene war unrein (immundus) und als solcher von der Nähe des reinen und heiligen Gottes ausgeschlossen. Die Unreinheit (immunditia) pflanzte sich fort auf leblose Dinge (Gebrauchsgegenstände im menschlichen Leben, wie Haus, Gerätschaften udgl) und auf Menschen. Diese wurden unrein nicht bloß durch Berührung mit einem unreinen Menschen, sondern auch mit unreinen Dingen. Um die Unreinheit zu heben und die von der Nähe Gottes trennende Schranke zu beseitigen, war ein in verschiedenen Fällen verschiedener Reinigungsritus vorgeschrieben, der wegen seines religiösen Charakters „levitische Reinigung" (purificatio, lustratio levitica) genannt wird.

Die Unreinheit hatte nach der Verschiedenheit der bewirkenden Ursache verschiedene Grade, indem die Ausschließung von der Nähe Gottes sowohl hinsichtlich der Entfernung als der Dauer größer oder geringer war. Dem Grad der Unreinheit entsprach auch der Reinigungsritus. Die geringste Unreinheit bestand darin, daß man bis zum Abend des betreffenden Tages nicht den Vorhof der Stiftshütte betreten durfte. Sie wurde gehoben durch einfache Waschung des Leibes und auch der Kleider. Die Unreinheit konnte aber auch sieben, vierzehn Tage und noch länger dauern. Dauerte sie mindestens sieben Tage lang, so war mit der Reinigung immer ein Opfer verbunden.

Das Gesetz unterschied drei Kategorien von Unreinheit: *α)* Die Unreinheit des menschlichen Leichnams und des tierischen Aases. Der menschliche Leichnam machte unrein das Haus, in welchem er lag, die Leute in demselben, die darin befindlichen Geräte und offenen Gefäße, die Kleider, die damit in Berührung kamen — alles auf sieben Tage. Zur Reinigung wurde nicht gewöhnliche Waschung verwendet, sondern Besprengung mit dem „Wasser von der Asche der roten

Kuh[1]". Aas verunreinigte den, der es berührte, trug oder aß, nur bis zum Abend. — *β)* Die Unreinheit des Aussatzes. Der mit dem Aussatz Behaftete war unrein, solange die Krankheit währte; er mußte, in Trauerkleider gehüllt, ferne von menschlicher Gesellschaft, außerhalb des Lagers oder der Stadt, sich aufhalten und durch den Zuruf „Unrein!" nahende Personen vor sich warnen. War er von der Krankheit geheilt, worüber dem Priester das Urteil zustand, mußte er sich noch einem komplizierten Reinigungsritus unterziehen. Das Gesetz kannte noch einen verunreinigenden Aussatz an Gebäuden (eine Art Mauerfraß) und an Kleidern (vielleicht Schimmelflecke). *γ)* Die Unreinheit, die durch normale oder krankhafte Funktionen des Geschlechtslebens bewirkt wurde, zB Ausübung der ehelichen Pflicht, Geburt usw.

Bedeutung und Zweck dieser Vorschriften. — Die levitische Unreinheit darf mit der moralischen Unreinheit oder der Sünde nicht verwechselt werden; sie wurde ja ganz unabhängig vom Willen des Menschen kontrahiert. Darum ist auch ihre Folge nicht die Aufhebung der inneren Gemeinschaft mit Gott, sondern nur die Störung der äußeren oder theokratischen Gemeinschaft. Nichtsdestoweniger bestand eine innige Beziehung zwischen der levitischen und der moralischen Unreinheit. Die betreffenden Zustände und Funktionen des Leibes werden nämlich als verunreinigend erklärt, nicht als ob sie selbst sündhaft wären, wohl aber weil sie mit der Sünde im Zusammenhang stehen. Dies ist schon daraus ersichtlich, daß sowohl die Folgen der levitischen Unreinheit religiöser Natur waren (Ausschließung von der Nähe Gottes), als auch die Reinigung religiösen Charakter besaß und in vielen Fällen sogar durch Opfer vollzogen wurde. — Der Zusammenhang zwischen der levitischen und moralischen Unreinheit besteht darin, daß in den betreffenden Zuständen und Funktionen die Folgen und Wirkungen der Sünde in Bezug auf den menschlichen Leib auch unabhängig vom Willen der betreffenden Person besonders zutagetreten. Der Tod des Menschen ist Strafe und Bild der Sünde; der Aussatz ist als ein Verwesen bei lebendigem Leib, ein halber Tod (Maria, die Schwester Mosis, wird genannt quasi mortua et ut abortivum); das Geschlechtsleben des Menschen aber ist ganz besonders der Einwirkung der Sünde unterworfen, zumal gerade auf diesem Gebiet die Hauptfolge der Sünde, die böse Begierlichkeit, sich äußert. Wegen dieser Beziehung zur Sünde ist die levitische Unreinheit geeignet, als Sym-

[1] Während des Aufenthaltes in der Wüste wurde eine rotbraune junge Kuh, die noch kein Joch getragen hatte, mit einem eigenen Ritus als Sündopfer geschlachtet und ganz verbrannt, wobei Zedernholz, Ysop und Kokuswolle in den Brand geworfen wurden. Die Asche wurde aufbewahrt und als Beimischung bei Bereitung eines Sprengwassers (aqua lustrationis) benützt, welches zur Hebung gewisser levitischer Unreinigkeiten verwendet wurde (Nm 19).

bol derselben zu gelten und an die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes zu erinnern, wie anderseits die gesetzliche Reinigung ein Bild für die Abwaschung der Seele ist. Der besondere Zweck der Vorschriften über Unreinheit und Reinigung ist demnach offenbar der, das Bewußtsein der Sünde und die Sehnsucht nach Befreiung von ihr wachzuerhalten, überhaupt die sittliche Reinheit zu fördern. — Dieser Teil des Gesetzes beleuchtet ganz besonders das Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Testament. Wie nämlich die Sünde die innere Gemeinschaft mit Gott zerstört, so schloß die levitische Unreinheit von der theokratischen (äußeren) Gemeinschaft mit Gott aus; und wie die verschiedenen Lustrationen und die damit verbundenen Opfer die leibliche Reinheit (und die theokratische Gemeinschaft) wiederherstellten (inquinatos sanctificat ad emundationem carnis), so und noch mehr bewirken das Blut Jesu Christi und die Sakramente die Reinigung der Seele von den toten Werken. (Quanto magis sanguis Christi ... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi [Hebr 9, 13. 14].)

B) Die Speisegesetze.

Den Juden war eine bedeutende Einschränkung in der Auswahl der Speisen durch das Gesetz auferlegt. Dasselbe unterschied vor allem zwischen reinen und unreinen, dh zum Genuß erlaubten und unerlaubten Tieren; von den Vierfüßlern sind zB rein, die wiederkäuen und zugleich gespaltene Hufe haben, die übrigen unrein; von den Wassertieren sind rein, die Floßfedern und zugleich Schuppen haben. „Ganz besonders ist das Schwein verboten. Im Pentateuch ist zwar auf dieses Verbot kein größerer Nachdruck gelegt, aber die spätere Zeit hat den Genuß des Schweinefleisches zum Sibboleth der Untreue gegen das mosaische Gesetz erhoben", weshalb auch dessen Genuß dem Abfall vom Judentum gleichgestellt wurde (vg Is 65, 4; II Makk 6, 7). Dieser Abscheu gegen das Schwein beruht wohl darauf, daß einerseits sein Fleisch die angenehmste von den im Gesetz verbotenen Speisen war, besonders aber, daß das Schwein sehr häufig von den Heiden geopfert und bei den Opfermahlzeiten verzehrt wurde.

Außerdem waren noch manche andere Speisen als unrein verboten, zB das Fleisch gefallener, von Raubtieren zerrissener und gesteinigter Tiere; ebenso heidnisches Opferfleisch, zumal der Genuß desselben unter Umständen eine Teilnahme am Götzendienst in sich schloß (vg I Kor 10, 22—23; Apg 15, 29). Auf ganz anderem Grund beruhen die das Opferfleisch der Juden betreffenden Vorschriften. Speziell verboten war der Genuß des Blutes. Die vorsätzliche Über-

tretung der Speisegesetze wurde in einzelnen Fällen, zB der Genuß des Blutes und der ungesetzliche Genuß von Opferfleisch, sogar mit dem Tod bestraft.

Die Unterscheidung der reinen und unreinen Tiere war ein Symbol für die Ausscheidung der Juden von den Heiden. „Ich bin Jahve, euer Gott, der euch ausgeschieden aus den Völkern, mein zu sein" (Lv 20, 24—26). Dementsprechend galten die Juden als rein und heilig (populus sanctus), die Heiden als unrein; diese werden selbst von Christus den Hunden verglichen (Mt 15, 26). Darum wurde auch dem hl Petrus die Berufung der Heiden zum Christentum als Aufhebung der Speisegesetze angekündigt (Apg 10, 11 ff). Dabei ist freilich der innere Grund schwer zu bestimmen, nach welchem die Unterscheidungsmerkmale zwischen reinen und unreinen Tieren aufgestellt werden.

Die Speisegesetze hatten eine große praktische Bedeutung, weil sie ins tägliche Leben eingriffen und so dem Israeliten seine Auserwählung und Gottangehörigkeit tagtäglich in Erinnerung brachten und ihm auch äußere Trennung von den Heiden sowie eine beständige Übung der Gesetzestreue zur Pflicht machten.

§ 28
Die heiligen Zeiten

Außer dem täglichen Gottesdienst im Vorhof und Heiligen waren vom Gesetz noch bestimmte Tage festgesetzt, an welchen, aus besonders mit dem Kultus-, Natur- und Staatsleben des theokratischen Volkes eng zusammenhängenden Motiven, eine erhöhte religiöse Feier, ein gesteigerter Gottesdienst stattfand. Der ganze Festzyklus umfaßte drei Klassen: a) die Sabbathfeste, b) die drei großen Freudenfeste: Ostern, Pfingsten und Laubhütten, c) den Versöhnungstag. Diese Festzeiten werden durchweg von der heiligen Siebenzahl beherrscht: der siebente Wochentag ist der Sabbath, der siebente Monat der Sabbathmonat, das siebente Jahr das Sabbathjahr, das Jahr nach siebenmal sieben Jahren das Jubeljahr; das Laubhütten- und Versöhnungsfest fallen in den siebenten Monat, Pfingsten wird nach siebenmal sieben Tagen nach dem Pascha gefeiert, die beiden Hauptfeste Pascha und Laubhütten dauern sieben Tage.

A) Die Sabbathfeste

a) Der Sabbath. — Der wichtigste aller Festtage war der siebente Wochentag, der Sabbath, der stille Ruhe-

tag[1] (šabath, ruhen[2]). Da die Hebräer den Tag überhaupt von Abend zu Abend rechnen, so begann der Sabbath am Freitag abends. Gefeiert wurde er durch gänzliche Ruhe. Die Israeliten mußten sich unter Strafe der Steinigung jeglicher Arbeit enthalten; sie durften zB nicht das Manna auflesen, Feuer anzünden, Speisen bereiten; solche notwendige Arbeiten mußten deshalb am Freitag (παρασκευή, Rüsttag) geschehen. Dieses Gebot verpflichtete sogar die heidnischen Sklaven; auch durfte das Zug- und Lastvieh zur Arbeit nicht benützt werden. Von dieser Sabbathruhe, die auch an anderen Festen geboten war, ist wohl zu unterscheiden die Arbeitsruhe, die Enthaltung von bürgerlicher Berufsarbeit an gewöhnlichen Neumonden (außer 1. Tischri). In der nachexilischen Zeit wurde das Gebot der Sabbathruhe immer mehr verschärft und artete in eine ebenso lästige als lächerliche Pedanterie aus, die dem Geist des Gesetzes vollständig fremd war und von Christus wiederholt gegeißelt wurde. Die Festfeier bestand in der Verdoppelung des täglichen Brandopfers, Auflegen neuer Schaubrote und in heiliger Festversammlung zum Zweck gemeinschaftlicher Erbauung.

Bedeutung: *α)* Die historische Grundlage für die Sabbathfeier ist das Sabbathhalten Gottes nach Erschaffung der Welt; der Sabbath ist gleichsam eine Nachahmung desselben. Indem der Israelit sein Leben in Abwechslung von Arbeit und Ruhe nach dem göttlichen Vorbild richtet, bekennt er sich als Gott zugehörig, als dessen Eigentum[3]. *β)* Der Sabbath ist aber auch ein Vorbild, gleichsam ein Vorgeschmack jener ewigen Ruhe und Vollendung, die dem Menschen nach dem Tagewerk dieses Lebens bestimmt ist[4].

---

[1] Ex 20, 8—11; 31, 13—17.

[2] Nach Hehn (Siebenzahl und Sabbat usw; Der israelitische Sabbath BZf II 12) kommt dem hebräischen Worte die Bedeutung „ruhen" erst sekundär zu. Die eigentliche Bedeutung ist „fertig, vollständig sein, aufhören", im Zusammenhang damit, daß das auf die gleiche Wurzel zurückgehende babylonische si bitti = ist sieben, die Vollständigkeit, das Vollendete, ausdrückt. „Sabbath halten" heißt demnach zunächst „die Vollendung feiern", und erst weil diese Feier praktisch durch Ruhe geübt wird, ist später der Begriff des Ruhens mit dem Worte verbunden worden.

[3] Pactum est sempiternum inter me et filios Israel signumque perpetuum; sex enim diebus fecit Dominus coelum et terram, et in septimo ab opere cessavit (Ex 31, 16. 17).

[4] Omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati vel futuri

b) Die Neumondfeste. — Wie der Wochenanfang, so wurde auch der Monatsanfang (neomeniae) durch vermehrte Opfer gefeiert (Nm 28, 11—15); noch mehr wurde der erste Tag des siebenten Monats gefeiert (Lv 23, 23—25; Nm 29, 1—6).

c) Das Sabbathjahr. — Analog dem Wochensabbath war jedes siebente Jahr der Ruhe gewidmet. *α)* Es war ein Ruhejahr für das ganze Land: Bestellung der Felder, Aussaat und Ernte sollten unterlassen werden; was von selbst wuchs und was der Weinstock und Ölbaum ohne Pflege trugen, war Gemeingut aller, woran besonders die Armen und Fremdlinge, ja selbst die Tiere ungehindert teilnehmen durften (Sabbatum terrae, annus requietionis terrae, Lv 25, 4. 5). *β)* In diesem Jahr durfte der israelitische Schuldner zur Rückzahlung des Darlehens nicht genötigt werden (Erlaßjahr, annus remissionis). *γ)* Am Laubhüttenfest des Sabbathjahres wurde vor dem Heiligtum dem versammelten Volk das Gesetz vorgelesen (Ex 23, 10. 11; Lv 25, 2—7).

„Die Feier des Sabbathjahres sollte die Israeliten erinnern, daß das sie ernährende Land ein Land Jehovas sei ..., daß sie selbst bei Jehova nur Fremdlinge und Beisassen seien, also die Kraft des Landes nicht einseitig nur für sich benützen sollten. Deshalb wurde durch das Gesetz vom Sabbathjahr dem Eigennutz der Besitzenden gegenüber den Besitzlosen entgegengearbeitet. Mit diesem Zweck stand das Vorlesen des Gesetzes am Laubhüttenfest des Sabbathjahres in Verbindung, denn dieses sollte die Israeliten Jehovah fürchten und die Aussprüche des Gesetzes befolgen lehren, ihnen lebendig vor die Seele führen, daß die Beobachtung des Gesetzes die Bedingung sei, unter welcher sie sicher im Land der Verheißung leben und dieses ihnen seine Früchte spenden würde" (Scholz). Die mit der Ruhe des Landes verbundene Ruhe von der Arbeit gab den Israeliten hinlänglich Zeit, in den Gesetzesinhalt immer tiefer einzudringen.

d) Das Jobeljahr (annus iubilaeus), wahrscheinlich

---

praefigurati ... Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati ... Inter omnia autem futura beneficia, quae erant commemoranda praecipuum et finale erat quies mentis in Deo vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quae etiam figurabatur per observantiam sabbati (S Thom, I II^{ae} 100, 5 ad 2).

vom Schall (jabal, schallen) der Posaune so genannt, mit dem es am Versöhnungstag im ganzen Land verkündigt und eingeleitet wurde, war ähnlich dem Sabbathjahr ein Jahr der Ruhe für das Land (Lv 25, 2—7). Es hieß auch Freijahr, denn in dem Jobeljahr α) fielen aller Grundbesitz sowie die Häuser der Leviten, welche veräußert worden waren, an den früheren Besitzer zurück, und zwar ohne Rückerstattung des Kaufschillings. Der Verkauf war daher tatsächlich nur eine Verpachtung, weshalb der Kaufpreis je nach der Entfernung vom nächsten Jobeljahr verschieden war; β) mußten in dem Jobeljahr alle israelitischen Sklaven in Freiheit gesetzt werden (Schuldennachlaß).

Durch die Rückstellung des Grundbesitzes sollte die auf göttlichem Willen beruhende Verteilung des Landes unter die Israeliten für alle Zukunft aufrecht erhalten bleiben. Durch diese Maßregel wurde noch mehr als durch das Verbot des Landbaues Gottes Eigentumsrecht auf Chanaan zum Ausdruck gebracht. Die Freilassung der Sklaven erinnerte die Israeliten daran, daß wie das Land so auch seine Bewohner Jahve angehören. Das Jobeljahr ist ein Vorbild der restitutio omnium am Ende der Zeiten (Apg 3, 21), durch welche die Kinder Gottes in ihr ganzes Erbteil und in die volle Freiheit eingesetzt und auch die unvernünftige Kreatur vom Fluch erlöst werden wird, der seit der ersten Sünde auf ihr lastet.

B) Die drei großen Jahresfeste

Dreimal im Jahre mußte jeder männliche Israelit (Kindern und Frauen war es freigestellt) zum Heiligtum nach Jerusalem wallfahren, um dort die gemeinsame Feier mitzumachen (Ex 23, 17; 34, 23). Dieses Zusammenströmen des Volkes war eine großartige Manifestation der religiösen und politischen Einheit und mußte auch das Bewußtsein derselben erheblich fördern; darum verbot Jeroboam I nach der Trennung des Reiches seinen Untertanen, nach Jerusalem hinaufzuziehen (vg III Kg 12, 26. 27).

a) Das Paschafest (solemnitas azymorum). — Es begann am 14. des ersten Monats abends mit der Paschamahlzeit und dauerte bis einschließlich 21. desselben Monats. Die Feier am 14. abends wird mitunter als das eigentliche Paschafest betrachtet. Fest des Ungesäuerten ist dann nur die auf das Pascha folgende Festwoche.

α) Das Ritual dieser Opfermahlzeit war in der späteren Zeit natürlich teilweise anders als beim Auszug aus Ägypten. Die Lämmer wurden nachmittags im Vorhofe geschlachtet, das Blut ward von den Priestern in Schalen aufgefangen und an den Altar gesprengt, das Fett auf demselben verbrannt. Die Mahlzeit fand in der Wohnung statt. Das Lamm wurde an einem hölzernen Spieß gebraten; bei Strafe der Geißelung durfte ihm kein Bein gebrochen werden (vg Ex 12, 46; Joh 19, 36); als Zukost genoß man ungesäuerte Brote und bittere Kräuter (lactucae agrestes); der reisefertige Zustand wurde nicht mehr beibehalten (Dt 16, 1—8).

Über das später von den Rabbinen ausgebildete Ritual und das Verhältnis zum Abendmahl Christi vg Scholz II 55, Haneberg 621 ff und besonders Schegg, Art Abendmahl im KL.

β) Die auf den 14. Nisan folgende Festwoche wurde gefeiert: 1) durch ein tägliches Festopfer; 2) durch den Genuß ungesäuerter Brote; bereits am 14. Nisan vor dem Paschamahl mußte aller Sauerteig aus den Häusern geschafft werden (Ex 12, 15) und in der ganzen Woche durften bei Strafe der Ausrottung nur azymi genossen werden; 3) der erste und der letzte Tag wurden durch Arbeitsruhe und Festversammlung besonders gefeiert (V 16); 4) am zweiten Tage (altero die sabbati, am Tage nach dem Festtag, 16. Nisan) brachte die Gemeinde Jahve als Erstlingsgabe eine Garbe dar (Erntefest, Beginn der Ernte).

Dieses Fest ist *α)* — wie schon der Name andeutet — eine Erinnerung an die Verschonung Israels bei der Tötung der Erstgeburt und die dadurch erwirkte Befreiung Israels aus Ägypten. Die ungesäuerten Brote erinnern an die große Eile, mit welcher der Auszug erfolgt war, die bitteren Kräuter an die überstandenen Leiden. *β)* Im Anschlusse an die erste Bedeutung ist das Fest eine Erinnerung an die Auserwählung Israels zum Volke Gottes und darum zugleich eine Erinnerung der Hingabe an Jahve. Die ungesäuerten Brote, das Symbol sittlicher Reinheit, erinnern das Volk, daß es ein „heiliges Volk" sei, das alles sittliche Verderben von sich ferne halten müsse [5].

Das Paschalamm speziell ist ein Vorbild Jesu Christi als Opfer. Er heißt in der hl Schrift oft „das Lamm" [6]; darauf weist die Fehlerlosigkeit hin und besonders die Vorschrift, kein Bein zu zerbrechen (Joh 19, 36), sowie die Einsetzung des unblutigen Opfers während des Paschamahles und die Darbringung des blutigen am Tage darauf. Das

---

[5] Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi (I Cor 5, 7).

[6] Ecce agnus Dei (Io 1, 29). — Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus (I Cor 5, 7; I Pet 1, 19; Apoc 21, 22. 23. 27).

Paschalamm war ein wirkliches Opfer, eine Verbindung von Sünd- und Friedopfer; so ist auch Christus als Sündopfer für uns am Kreuze gestorben und gibt sich selbst als Friedopfer in der Eucharistie uns zum Genuß.

b) Das Pfingstfest. — Vom zweiten Tage der Osterwoche an wurden sieben Wochen gezählt, an dem darauffolgenden, also am 50. Tage, wurde dieses Fest gefeiert (ἡ πεντεκοστή, Act 2, 1, solemnitas hebdomadarum, Ex 34, 22). Es wurde nur einen Tag lang begangen durch Arbeitsruhe, Festversammlung, eigene Festopfer, viele freiwillige Opfer und fröhliche Mahlzeiten. — Es war das Schluß- und Dankfest für die Getreideernte; darum wurden an diesem Tage zwei gesäuerte Erstlingsbrote von Weizenmehl dem Herrn dargebracht (dies primitivorum, Nm 28, 26). In historischer Beziehung war dieses Fest nach Ansicht der heiligen Väter eine Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai, die fünfzig Tage nach dem Auszug aus Ägypten stattgefunden hat.

c) Das Laubhüttenfest (σκηνοπηγία, festum tabernaculorum) wurde im Herbst (siebenter Monat, Tischri, September bis Oktober) gefeiert nach Vollendung der Obst-, Öl- und Weinernte. Es dauerte sieben Tage (vom 15. bis zum 21. des Monats). Während der ganzen Festwoche mußten die Israeliten in Hütten wohnen, die aus Baumzweigen unter freiem Himmel auf den Dächern, Straßen und Plätzen errichtet wurden; ferner wurden sehr viele, teils vom Gesetz vorgeschriebene, teils auch freiwillige Opfer dargebracht. Nur der erste Tag wurde mit Arbeitsruhe und Festversammlung begangen. Im Sabbathjahre wurde an diesem Fest das Gesetz vorgelesen. Auf diese Woche folgte unmittelbar noch ein achter Festtag (ʿasereth, Abschluß genannt, weil er das Laubhüttenfest und die Jahresfeste überhaupt beschloß). Er wurde ebenfalls mit Ruhe von knechtlicher Arbeit und Festversammlung gefeiert (Lv 23, 36. 39; Nm 29, 35—38). Das Laubhüttenfest war das Dankfest für die um diese Zeit vollendete Öl- und Weinernte speziell und für die gesamte Ernte überhaupt; in historischer Hinsicht sollte es die Israeliten erinnern, daß ihre Väter während des Aufenthaltes in der Wüste in Hütten wohnten (Symbol des Schutzes und der väterlichen Fürsorge von seiten Gottes). Dieses Fest war darum ein besonderes Freudenfest und wird geradezu „das Fest", dies solemnis (III Kg 8, 2; 12, 32), von Philo ἑορτῶν μεγίστη, von Josephus ἑορτὴ ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη genannt.

In der nachexilischen Zeit wurde die Festfeier durch zwei Zeremonien noch erhöht: *α)* die Wasserlibation (mit Berufung auf Is 12, 3: Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris). An jedem der sieben Tage holte ein Priester zur Zeit des Morgenopfers in einem goldenen Gefäß Wasser aus der Quelle Siloa, brachte es zum Brandopferaltar hinauf und goß es nebst dem Wein des Trankopfers unter Musik und Lobgesang in die am Altar angebrachten Röhren. Diese Zeremonie war es wahrscheinlich, von der Christus Veranlassung nahm, unter dem Bilde des lebendigen Wasserquells die Sendung des Heiligen Geistes zu verkünden mit den Worten: Qui credit in me ... flumina de ventre eius fluent aquae vivae (Io 7, 2. 37—39); *β)* die Illumination und der Fackeltanz am Abend des ersten Tages im sogenannten Weibervorhofe.

C) Der große Versöhnungstag
(Lv 16; 23, 26—32)

Der große Versöhnungstag (dies expiationum) wurde fünf Tage vor dem Laubhüttenfest als großer Festtag mit Sabbathruhe und als Bußtag mit strengem Fasten von Abend bis Abend (affligetis animas vestras) begangen. Den Festgottesdienst, dessen Hauptteil die Sühnungsfeier war, mußte der Hohepriester selbst halten. Nach dem Morgenopfer, bei dem der Hohepriester noch seine Prachtkleidung trug, fand die eigentliche Sühnungsfeier statt; sie bestand in einem doppelten Sündopfer, an das sich entsprechende Brandopfer anschlossen. Es wurden nämlich als Sündopfer für die Priesterschaft ein junger Stier, für das Volk zwei (ganz gleiche) Ziegenböcke, als Brandopfer für beide Teile je ein Widder dargebracht. Der Ritus der Sühnungsfeier war folgender:

α) Der Hohepriester zog eine ganz weiße Priesterkleidung an, legte dem Stier die Hände auf und bekannte dabei seine und der Priesterschaft Sünden. Dann warf er über die zwei Böcke das Los, eines für Jahve, das andere für Azazel; der Bock, den das erstere Los traf, war zur Schlachtung als Sündopfer bestimmt; der andere wurde vor Jahve gestellt, um auf ihn zu sühnen und ihn dann dem Azazel in die Wüste zu schicken. Hierauf wurde der Stier geschlachtet. Der Hohepriester trat sodann mit einer goldenen Rauchpfanne mit glühenden Kohlen ins Allerheiligste und räucherte dort, damit der Rauch die Kapporeth verhülle (Symbol des Gebetes und der Andacht). Er ging heraus, nahm vom Blut des Stieres, ging wieder ins Allerheiligste und sprengte einmal auf die Kapporeth und siebenmal auf den Boden vor der-

selben. Dann wurde der Bock, auf den das Los „für Jahve" gefallen war, geschlachtet, worauf der Hohepriester mit dem Blut dieses Tieres wieder ins Allerheiligste eintrat und die gleiche Zeremonie der Sprengung vollzog wie früher mit dem Blute des Stieres. Der Hohepriester trat sodann ins Heilige heraus und vollzog am Rauchopferaltar den Sühnungsakt, indem er die Altarhörner bestrich und wahrscheinlich auch siebenmal den Boden besprengte; dasselbe geschah im Vorhof am Brandopferaltar.

β) Nachdem so die eigentliche Sühnungszeremonie vollzogen war, wurde der Bock „für Azazel" herbeigebracht, der Hohepriester legte ihm die Hände auf, bekannte auf ihn alle Vergehungen und Sünden Israels (imprecans capiti eius) und schickte ihn so, mit den Sünden des Volkes beladen, in die Wüste hinaus. Darauf wurden die zwei Sündopfer mit Ausnahme der Fetteile außerhalb des Lagers (respektive der Stadt) verbrannt. Der Hohepriester brachte in seiner vollen Amtstracht die zwei Brandopfer dar, wobei auch die Fettstücke der Sündopfer mitverbrannt wurden. Den Schluß bildeten die Fest-(Brand-)Opfer (7 Lämmer).

Bedeutung der Sühnfeier. — *α)* Wie im Gesetz ausdrücklich bemerkt wird, sollen an diesem Tage gesühnt werden die Sünden, die von der ganzen Gemeinde, Priestern und Laien, das ganze Jahr hindurch begangen wurden; es soll auch das vielfach entweihte Heiligtum gereinigt werden[7]. Die Sühne wurde durch das doppelte Sündopfer, speziell durch die Sprengung des Blutes vollzogen, das wegen des hohen Grades der zu sühnenden Versündigung Gott näher gebracht wurde als bei irgend einem anderen Opfer, und zwar bezog sich die Besprengung der Kapporeth und die Bestreichung der Altarhörner auf die Reinigung der Personen, die Besprengung des Bodens auf die Reinigung der Kultusstätte. Die durch die Sühnung bewirkte Befreiung von der Sünde fand einen ganz besonderen Ausdruck in der Zeremonie mit dem „Sündenbock". Azazel ist entweder, wie die Vulgata nahelegt (caper emissarius, 16, 8), der Bock selbst, weil er weggeschickt wird (ἀποπομπαῖος, διεσταλμένος), oder, wie sich aus der Gegenüberstellung desselben mit Jahve zu ergeben scheint, ein persönliches Wesen, und zwar ein böser Geist, wahrscheinlich der Oberste der Teufel. Diesem wird der mit allen Sünden des Volkes beladene Bock in seinen Aufenthaltsort, die Wüste, zugeschickt, um so die vollständige Entfernung der Sünde aus dem Bereich der Gottesgemeinde zu symbolisieren. Darum wurde der

[7] In hac die expiatio erit vestri, atque mundatio ab omnibus peccatis vestris: coram Domino mundabimini (Lv 16, 30). Expiabit sanctuarium et tabernaculum testimonii atque altare, sacerdotes quoque et universum populum (v 33).

Bock auf seinem Wege vom Volke vielfach geneckt und dann weithin verfolgt, damit er ja nicht mehr zurückkehre. In der späteren Zeit wurde er über einen Felsen bei Jerusalem hinabgestürzt, um so seine Rückkehr unmöglich zu machen.

β) Dieses Fest ist nach dem hl Paulus (Hebr 9; 10) ein Typus jenes großen Versöhnungstages, an dem Christus für die Sünden der ganzen Welt genuggetan hat; und zwar weist der Apostel ebenso auf die gegenseitige Beziehung als auch auf den großen Abstand zwischen Typus und Antitypus hin. 1) Der Hohepriester, ein schwaches Vorbild Christi (8, 1), trat mit dem Blut von Tieren in das irdische Allerheiligste, Jesus ist mit seinem eigenen Blut ins wahre Allerheiligste (per proprium sanguinem introivit semel in Sancta. 9, 12) eingetreten. 2) Der Effekt der Opferhandlung war die Reinigung von den Sünden, die das ganze Jahr hindurch begangen worden waren. Christus hat durch sein kostbares Blut vollständige Sühne geleistet für alle Sünden aller Menschen, aller Zeiten (Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. 9, 28). 3) Weil aber Christus durch seine Sühne unser Gewissen gereinigt hat von den toten Werken, so hat er uns die Himmelstür aufgemacht (initiavit nobis viam novam et viventem. 10, 20). Der Hohepriester aber vermochte keinen Sündennachlaß zu bewirken, weil er nur das Blut von Tieren darbrachte (9, 9. 10. 13; 10, 4); darum blieb das Allerheiligste für das Volk verschlossen (hoc significante Spiritu sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam. 9, 8). Aus demselben Grunde mußte auch die Versöhnungsfeier Jahr für Jahr wiederholt werden [8]. Von Christus hingegen betont der hl Paulus wiederholt und mit Emphase, daß er nur einmal durch sein Kreuzesopfer in das Allerheiligste des Himmels einzugehen brauchte. Neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum Pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno (9, 25). Per proprium sanguinem introivit semel in sancta (9, 12; vg 9, 26. 28; 10, 10. 12—14. 18). Der Apostel ergänzt 13, 11. 12 seine Ausführung durch die Bemerkung: Wie das Fleisch der Opfertiere außerhalb des Lagers verbrannt wurde, so habe Christus außerhalb der Stadt (extra portam) gelitten.

§ 29

Zweck und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes

Das Gesetz hängt nach der Lehre des hl Thomas mit der Auserwählung Israels zum Stammvolke des Messias zusammen. Es war nämlich geziemend, daß

[8] Umbram enim habens futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, per singulos annos, iisdem ipsis hostiis, quas offerunt indesinenter, nunquam potest accedentes perfectos facere; alioquin cessassent offerri, ideo quod nullam haberent ultra conscientiam peccati cultores semel mundati, sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit (Hebr 10, 1—3).

jenes Volk, aus dem der Messias hervorgehen sollte, durch eine besondere Würde und Heiligkeit ausgezeichnet sei[1]. Dieser Vorzug wurde ihm ganz besonders durch das Gesetz zuteil, insofern dasselbe dem ganzen Leben des Volkes einen religiösen Charakter aufdrückte, um dadurch eine innige Verbindung zwischen Gott und Volk herzustellen. — Es war auch im göttlichen Heilsplane bestimmt, daß Israel zuerst der vom Messias vermittelten Wahrheit und Gnade teilhaftig werden sollte. Das Gesetz hat demnach die Bestimmung, Israel auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, zur gläubigen Aufnahme desselben und zur Annahme seiner Erlösungsgnade zu disponieren, was der hl Paulus mit den Worten ausdrückt: Lex paedagogus noster fuit in Christo [εἰς Χριστόν] (Gal 3, 24).

Dieser Aufgabe wurde das Gesetz in doppelter Weise gerecht:

α) Durch seine Lehren und Sittenvorschriften trat es der Gefahr des religiösen Irrtums und des sittlichen Verderbnisses entgegen, durch das Zeremonialgesetz vermittelte es eine würdige äußere Gottesverehrung als mächtige Stütze für Glaube und Sitte; endlich suchte es durch strenge Sanktion und die vielen empfindlichen Strafen der Übertretung und der dadurch bedingten Vereitlung des Zweckes wirksam entgegenzutreten. So wurde Israel durch das Gesetz gewissermaßen „eingeschlossen" in der wahren Gotteserkenntnis und im Leben nach derselben und dadurch in mehr entfernter Weise auf den Glauben vorbereitet, der durch Christus geoffenbart werden sollte[2].

Diese Bedeutung des Gesetzes darf man aber nicht überschätzen. Der hl Paulus betont wiederholt, daß die Juden trotz des Gesetzes zum Leben nach dem Glauben nicht gelangt seien; ja, nach seiner Lehre war es dem Gesetze sogar unmöglich, ein solches Ziel zu erreichen

---

[1] Deus et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim, ut ille populus, ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret secundum illud, quod dicitur Lv 19, 2: „Sancti estote, quia ego sanctus sum" (S Thom I II^{ae} 98, 4).

[2] Prius autem, quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat. Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur (Gal 3, 23. 24).

(quod impossibile erat legi. Rom 8, 3). Es enthielt nämlich nur Gebote, fügte diesen zwar auch eine strenge Sanktion bei, gab aber nicht die sittliche Kraft zur Erfüllung. Dadurch hat es im gewissen Sinne die Sünde sogar gehäuft, indem es nämlich auf der einen Seite die Erkenntnis der Sünde und damit die Verantwortlichkeit und die Strafbarkeit vergrößert, auf der anderen Seite auch den Reiz der Übertretung geweckt hat. Der hl Paulus drückt dies alles prägnant aus mit den Worten: Lex autem subintravit, ut abundaret delictum (5, 20). Aber auch dieser Mangel mußte wiederum der Aufgabe des Gesetzes, Vorbereitung auf Christus zu sein, dienen. Das Gesetz steigerte das Schuldbewußtsein, weckte das Bedürfnis nach Erlösung und besonders dadurch, daß es mit seiner Schwäche eine so große Strenge verband, rief es immer mehr die Sehnsucht nach der Gnade und Freiheit wach, die Christus uns bringen sollte.

β) Das Gesetz hat ferner, und zwar noch viel mehr, dadurch auf Christus vorbereitet, daß es Zeugnis von ihm gab, so die Erkenntnis Christi und seines Heilwerkes den Juden vermittelte und die gläubige Sehnsucht darnach in ihnen wachrief[3].

Das Gesetz gab Zeugnis von Christus durch seinen typischen Charakter; es war eine Realweissagung von Christus und seinem Erlösungswerke; denn was der hl Augustin vom israelitischen Volk überhaupt erklärt, daß nämlich das ganze Reich des Volkes Israel ein großer, weil auch eines Großen (magnum quendam, quia et magni cuisdam) Prophet gewesen sei[4], das gilt vor allem von seinem Gesetz und in diesem wieder insbesondere von den Zeremonialvorschriften: „Das Zeremonialgesetz hatte den Zweck, Christum vorzubilden[5]." Darum heißen auch seine Vorschriften umbra futurorum: corpus autem Christi (Col 2,17; cf Hebr 10,1) exemola verorum *(ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν.*

[3] Necesse est, impleri omnia, quae scripta sunt in lege et in psalmis et in prophetis de me (Luc 24, 44). — Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit (Io 5, 46).

[4] Contra Faustum 22. 24. — Cui prophetando venturo gens una deputata est, cuius reipublicae tota administratio prophetia esset illius regis venturi (Id De consensu Evang. 1. 11).

[5] Ceremoniae legis ordinabantur .... ad figurandum Christum (S Thom I IIae 103. 1; vg Kleutgen, Theologie der Vorzeit 1860, IV 912 ff).

Hebr 9, 24). In dieser Hinsicht verfolgte das Gesetz durch seine Einrichtungen denselben Zweck wie die Propheten durch ihre messianischen Prophetien[6], es war eine reale Prophetie von Christus. Was das Verhältnis beider anbelangt, so waren die Realweissagungen des Gesetzes an sich zwar dunkler als die Worte der Propheten, aber ins religiöse Leben viel eingreifender; auch wurden sie ergänzt, beleuchtet und erklärt durch die messianischen Verbalweissagungen; und zwar war die Sprache der Propheten umso deutlicher, je näher diese der Zeit Christi standen, wie denn auch Johannes, der letzte von ihnen, mit dem Finger auf ihn hinzeigte und sprach: „Siehe das Lamm Gottes; siehe den, der hinwegnimmt die Sünden der Welt!" (Joh 1, 29).

Insoferne das mosaische Gesetz ein Vorbild des Gesetzes Christi ist, besteht zwischen beiden das Verhältnis der Ähnlichkeit; ebenso ist aber auch der große Abstand des alten Gesetzes vom neuen dadurch bedingt. Der Apostel drückt dies aus, indem er das alte Gesetz umbra futurorum bonorum, das neue aber corpus, ipsa imago rerum (*αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων*. Hebr 10, 1) nennt. Um diesen Abstand näher zu bestimmen, gehen wir von dem Grundsatze des hl Thomas[7] aus: Das alte Gesetz verhält sich zum neuen wie das Unvollkommene zum Vollkommenen (sicut imperfectum ad perfectum). Die Unvollkommenheit des alten Gesetzes bestand: 1) in seiner Schwäche; es besaß nicht die Kraft, die Heilsgnade zu wirken; es war ja nur Vorbereitung auf diese, weshalb der hl Paulus seine Einrichtungen infirma et egena elementa (Gal 4, 9) nennt; 2) dementsprechend hatte es eine nach Ort und Zeit beschränkte Verpflichtung, indem es sich nur auf Israel erstreckte und mit dem Tod Christi seine Geltung verlor[8]; 3) das alte Gesetz verhieß als Lohn ge-

---

[6] Finis veteris legis erat iustificatio hominum, quam ... lex ... figurabat quibusdam ceremonialibus factis et promittebat verbis ... Lex nova exhibet, quod lex vetus promittebat secundum illud (II Cor 1, 20): „Quotquot promissiones Dei sunt, in illo Est"; ... complet etiam, quod vetus lex figurabat, unde dicitur (Col 2, 17) de ceremonialibus, quod erant „umbra futurorum, corpus autem Christi" (S Thom I II^{ae} 107. 2).

[7] Omnes differentiae, quae assignantur inter novam legem et veterem accipiuntur secundum perfectum et imperfectum (I II^{ae} 107. 1 ad 2).

[8] Reprobatio quidem fit praecedentis mandati propter infirmitatem eius et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex (Hebr 7, 18. 19)

treuer Beobachtung zeitliche Vergeltung, besonders den ruhigen Besitz des Verheißungslandes; das neue verheißt den Antitypus davon, das Himmelreich[9]. Den inneren Grund dafür findet der hl Thomas darin, daß, wie das alte Gesetz, so auch die unter ihm lebenden Menschen unvollkommen waren[10].

Wert und Wirksamkeit des Gesetzes. — Um den Wert, welchen die Erfüllung des Gesetzes in den Augen Gottes hatte, näher zu bestimmen, müssen zwei Momente auseinander gehalten werden: das äußere Werk des Gesetzes und die innere Gesinnung, die durch das Werk zum Ausdruck kommen soll. Den Vorzug hat die innere Gesinnung und für sich allein hat nur sie einen Wert[11]. Mit der äußeren Gesetzeserfüllung allein gibt sich also Gott nicht zufrieden; darum begründet zB Isaias das Strafgericht über Jerusalem mit den Worten: „Weil mir dieses Volk nur mit dem Mund naht und nur mit den Lippen

---

Quantum ad illa, quae lex vetus (legi naturae) superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Iudaeorum. Cuius ratio est, quia lex vetus ... data est populo Iudaeorum, ut quandam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos (S Thom I IIae 98. 5).

Mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominis dixit: „Consummatum est", ut habetur Ioan 19, 30, et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et evangelium; quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum (Ibid 103. 3 ad 2).

[9] Temporalium quidem rerum promissiones testamento veteri contineri et ideo vetus testamentum appellari, nemo nostrum ambigit; et quod aeternae vitae promissio regnumque coelorum ad novum pertinet testamentum: sed in illis temporalibus figuras fuisse futurorum, quae implerentur in nobis ... non suspicio mea, sed apostolicus (I Cor 10, 6. 11) intellectus est (S Aug c Faust 4. 2).

[10] Perfectio hominis est, ut contemptis temporalibus spiritualibus inhaereat ... Imperfectorum autem est, quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum ... Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum (I IIae 99 6).

[11] Holocaustis non delectaberis: Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies (Ps 50, 18. 19).

mich verherrlicht, während sein Herz weit fort ist von mir" (29, 13). Ja, diese rein äußerliche Gesetzesdienerei, wie sie sich allmählich ausgebildet hatte, war ein Gegenstand des göttlichen Abscheues und Widerwillens; sie war nämlich Lüge, Heuchelei und gewissermaßen Spott, der mit dem Heiligen getrieben wurde. Diese geistlose Gesetzeserfüllung ist gemeint, wenn die Propheten gegen Opfer, Festfeier und andere Gesetzeswerke in einer Weise sich aussprechen, als ob das Gesetz überhaupt ohne Wert vor Gott wäre [12].

Ist aber das Werk des Gesetzes verbunden mit der entsprechenden inneren Gesinnung oder geht es vielmehr aus derselben hervor, so ist es wohlgefällig in den Augen Gottes, weshalb zB das Brandopfer oblatio suavissimi odoris Domino genannt wird (Lv 1, 17; vgl 2, 9). In dieser Verbindung ist die Gesetzestreue mehr wert als die innere Gesinnung allein. Den Grund gibt der hl Thomas an: Sacerdotes placebant Deo in ceremoniis propter obedientiam et devotionem et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se consideratas [13].

Es erübrigt noch, das Verhältnis des Gesetzes zur Rechtfertigung darzulegen.

α) Hauptgrundsatz ist: Durch die Erfüllung des Gesetzes wird die Sündentilgung oder die Rechtfertigung nicht erlangt [14]. — Dem scheint aber die Heilige Schrift selbst zu widersprechen. Im Buch Levitikus wird nämlich an vielen Stellen von den Opfern, besonders vom Sündopfer erklärt, es werde für die Sünden (Übertretungen des Sittengesetzes) dargebracht (Lv 4, 2. 13. 22. 27), Gott werde dadurch gnädig gestimmt (propitius erit eis Dominus. 4, 20), die Sünde werde nachgelassen (4, 26. 31. 35). Vom großen Versöhnungstag heißt es: In hac die expiatio erit vestri atque mundatio ab omnibus peccatis vestris: coram Domino mundabimini (16, 30). Unter dieser Sündenvergebung, insoweit sie als Effekt des Opferkultus dargestellt wird, darf man aber nicht die Rechtfertigung verstehen, son-

[12] Odi et proieci festivitates vestras et non capiam odorem coetuum vestrorum. Quodsi obtuleritis mihi holocautomata et munera vestra, non suscipiam et vota pinguium vestrorum non respiciam (Am 5, 21. 22; cf Is 1, 11—15; Os 6, 6).

[13] I IIae 103 2. ad 2.

[14] Quoniam autem in lege nemo iustificatur apud Deum, manifestum est (Gal 3, 11). Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata (Hebr 10, 4).

dern der sühnende Erfolg blieb einzig darauf beschränkt, für den Schuldigen durch Wiedergabe seiner gesetzlichen Reinheit das durch die Sünde gestörte äußere Verhältnis zur Gemeinde des Herrn wiederherzustellen[15].

β) Wenngleich das Gesetz die Rechtfertigung nicht bewirken konnte, so war es doch nicht ohne Bedeutung für diese. Der Glaube an den kommenden Messias und sein Erlösungswerk war es nämlich, durch den allein die Glieder des Alten Bundes Sündenvergebung erlangen konnten[16]. Nun bot aber gerade das Zeremonialgesetz die vorzüglichste und leichteste Betätigung dieses Glaubens, besonders seitdem die Propheten den Zusammenhang des Gesetzes mit Christus immer mehr zu enthüllen anfingen. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur; cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi ceremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabant[17]. Darum lehrt der hl Thomas auch: Gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis, quam sub sola lege naturali, et ideo ad eas admittebantur[18].

---

[15] In veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis quae est immunditia culpae; alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum ... et sic immunditia nihil aliud erat, quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia ceremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi; quia huiusmodi ceremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas ... Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata mundi, ut dicitur Ioan 1, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare (S Thom I, II 103. 2).

[16] Nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti, nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam (S Thom I, II 106. 1 ad 3; cf ibid 98. 2 ad 4). — Sicut enim nos credimus Christum venisse in hunc mundum et per hanc fidem iustificamur; sic illi credebant Christum venturum in hunc mundum et per illam fidem iustificabantur (Martin Becan S I, Analogia vet ac novi testam. II. 7. 1758, 36).

[17] S Thom I II^{ae} 103 2.

[18] Ibid 98. 5 ad 3.

§ 30

Vom Sinai zum Jordan

A) Der Aufenthalt in der Wüste

Das feierliche Versprechen Israels: „Alles, was Jahve geboten, werden wir tun und wir werden gehorsam sein" (Ex 24, 7), war keineswegs von nachhaltiger Wirkung. Anstatt bei den verschiedenen Anlässen unbedingte Hingabe an Gott zu beweisen, nahm das Volk zu wiederholten Malen und gerade in den wichtigsten Momenten eine ablehnende Stellung gegen ihn ein. Es zeigte sich aber auch immer klarer, daß die lebende Generation der im Verheißungsland wartenden Aufgabe nicht gewachsen und darum nicht würdig war, in dasselbe einzugehen. Die Gesetzgebung hatte noch nicht einmal den förmlichen Abschluß gefunden, als das Volk der vielleicht schon lange gärenden und nur mit Mühe zurückgehaltenen Sucht nach dem blendenden Apiskult die Zügel schießen ließ und die Anbetung des goldenen Stieres veranstaltete. Die großmütige Einsprache Mosis hielt die Verwerfung des Volkes von seiten Gottes diesmal auf (Ex 32).

Im zweiten Jahre fand der Aufbruch vom Sinai statt. Über den Zug bis an die Südgrenze Chanaans berichtet die Bibel vorzüglich nur solche Ereignisse, die das Verwerfungsurteil Gottes als begründet erscheinen lassen (der Lagerbrand und die Lustgräber [Nm 11], die Sünde Marias). Den höchsten Grad erreichte das gottwidrige Benehmen in Kades-Barnea, wo es galt, das langersehnte Land in Besitz zu nehmen. Das Verlangen des Volkes, man solle Chanaan zuerst auskundschaften (Dt 1, 22), glich einem Zweifel am Versprechen Gottes, daß er selbst vor ihnen herziehen und die feindlichen Völker vor Israels Augen vertilgen werde. Die durch den einseitigen Bericht der Kundschafter veranlaßte Weigerung, ins Land einzuziehen, war der Ausdruck des Unglaubens und des sinnlichen Eigenwillens. Die ganze bisherige Wirkung der Offenbarung war weggeworfen, wenn auch nicht von den Empörern der Entschluß gefaßt worden wäre, Moses und die ihm anhänglichen Männer zu töten, einen neuen Führer zu wählen und nach Ägypten zurückzukehren (Nm 14, 4. 10). Damit war aller Zusammenhang mit Gott gelöst und es erklärt sich, wie dem Moses angetragen wird, ein

zweiter Abraham, ein Stammvater des erkorenen Volkes zu werden. Moses adoptierte in diesem Augenblicke gewissermaßen die ganze vor ihm empörte Nation, weshalb von ihm (Ps 105, 23) gesagt werden kann, er sei im Riß gestanden. Auf die ergreifende Fürbitte Mosis hin nahm Gott das bereits gefällte Urteil insofern zurück, als nur die relativ unschuldigen Israeliten unter 20 Jahren in das Land der Verheißung eingehen sollten; alle anderen aber — Josue und Kaleb ausgenommen und der Stamm Levi — sollten entsprechend ihrer törichten Selbstverurteilung (V 3) in der Wüste sterben, während das Volk 40 (noch 38) Jahre in der Wüste umherirren werde. Unverzüglich sollte der Rückzug angetreten werden.

Nachdem das Bundesverhältnis zwischen Jahve und Israel durch des letzteren Schuld durchschnitten worden, hörte gleichsam selbstverständlich der erhebende und konservierende göttliche Einfluß auf dieses auf, weshalb auch Moses in seinen geschichtlichen Aufzeichnungen, in denen er hauptsächlich die Großtaten Gottes zugunsten des auserwählten Volkes darstellen wollte, diesen Zeitraum von 38 Jahren fast gänzlich mit Stillschweigen übergehen mußte. Außer einigen Berichten über verschiedene Gesetze wird nur das Strafgericht über die Rotte des Kore und die damit zusammenhängende Bestätigung des aaronischen Priestertums berichtet (Nm 16; 17). Die Hauptmasse des Volkes weilte während dieser Zeit im Gebiet östlich von Kades; einzelne Abteilungen durchstreiften die Halbinsel. So wenig wir über diese Jahrzehnte wissen, der Aufenthalt in der Wüste hat jedenfalls zur geistigen Läuterung Israels beigetragen und auch in anderer Hinsicht das Volk günstig beeinflußt.

B) Der Zug nach Chanaan

(Nm 20; 21)

Nach 38jährigem Umherirren sammelte sich das Volk im verhängnisvollen Kades und damit nimmt Moses seinen geschichtlichen Bericht wieder auf. Die ältere Generation war beinahe ausgestorben, aber öfters hatte es den Anschein, als ob ihr Geist auf die Söhne sich vererbt habe. Eine neue, infolge von Wassermangel entstandene Unzufriedenheit versetzte sogar den ruhigen Moses in eine übermäßig gereizte Stimmung. Ja, Moses und Aaron verfielen bei dieser Ge-

legenheit, freilich nur vorübergehend, in den Glaubenszweifel, den sie an ihren Stammesgenossen so oft gerügt hatten. Je höher und einflußreicher ihre Stellung war, umso härter sollte ihre Strafe sein. Zum abschreckendsten Beispiel für das ihnen unterstehende Volk wurde auch ihnen der Eintritt in das Verheißungsland verwehrt; „und so heiligte sich Gott an ihnen".

Um von der mehr offenen Ostseite in Chanaan eindringen zu können, beschloß Israel, auf der Königsstraße (via publica, 20, 17) das Gebiet der Edomiter zu durchziehen. Weil aber diese sich widersetzten und Gott den Israeliten verbot, das Brudervolk zu bekriegen, so mußten sie sich nach Süden wenden und das Gebirge Seïr umgehen. Während dieses Marsches starb Aaron auf dem Berge Hor, in der Nähe von Petra. Noch in dieser Gegend erfocht Israel einen Sieg über den chanaanäischen König Arad. Bald darauf entstand wieder eine Unzufriedenheit im Volk wegen des „einförmigen" Manna. Der Biß der Brennschlangen veranlaßte reuevolle Umkehr, der Anblick des auf Gottes Geheiß aus Erz verfertigten Schlangenbildes (nach Joh 3, 14 ein Typus des Kreuztodes) brachte sichere Rettung.

Nahe der Nordspitze des Älanitischen Meerbusens bog die große Karawane um und zog nordwärts bis zum Bach Zared (südlich von Kir Moab), wo die letzten der älteren Generation starben (Dt 2, 13—16). Sodann wurde das Moabitergebiet friedlich durchzogen (2, 18—23). Von nun an begann Israel seine eigentliche Siegeslaufbahn. Es besiegte nämlich die zwei mächtigen Amorrhiterkönige Sehon von Hesebon und Og von Basan. Das ganze Ostjordanland vom Arnon bis zum Hermon gelangte dadurch in seinen Besitz. An den Bewohnern wurde das Banngelübde vollstreckt, die Herden und der andere bewegliche Besitz unter die Sieger verteilt. Nach diesem Krieg sammelten sich die Israeliten in den Gefilden Moabs, Jericho gegenüber, um von dort den Jordan zu überschreiten.

C) Der Wahrsager Balaam

(Nm 22—25)

Wobersin, Die Echtheit der Bil'amsprüche 1900.

König Balak von Moab schickte um diese Zeit im Verein mit den Madianitern nach Pethor in Mesopotamien zum

berühmten Wahrsager Balaam, damit er komme und Israel verfluche. Über Erlaubnis Gottes folgte dieser der zweiten Gesandtschaft, wurde aber zu wiederholten Malen von Gott ermahnt: „Hüte dich, etwas anderes zu reden, als ich dir befehle." Und so sprach er denn wirklich entgegen dem Verlangen des Moabiterkönigs und entgegen der Neigung seines eigenen Herzens auf drei verschiedenen Höhen des Phasgagebirges einen vierfachen Segen über Israel aus. Das erstemal pries er die Auserwählung, große Zahl und die Gerechtigkeit des Volkes. Im zweiten Spruch wies er zuerst das Ansinnen Balaks, den Segen zu widerrufen, unter Hinweis auf Gottes Unwandelbarkeit zurück; sodann gab er den Grund für Israels Segen an: „Jahve, sein Gott, ist mit ihm!" Also die Auserwählung des Volkes und die darauf gründende Verbindung mit Gott, die Lossagung vom Götzendienst bedingen Israels Unüberwindlichkeit, so daß es einem Löwen gleicht, der ruhig seine Beute verzehrt. Auf dem Gipfel des Berges Phogor wurde Balaam vom Geiste Gottes ergriffen und sprach den dritten Segen über Israel. Er pries darin das glückliche Gedeihen des Volkes, die Erhabenheit seines Königtums und die furchtbare, alle Feinde zermalmende Kraft dieses Volkes, das der Welt zum Fluch und zum Segen gesetzt ist. Im vierten Segensspruch verkündete er die künftigen ruhmreichen Taten Israels, sowie den aus Jakob hervorgehenden Stern und König, der die Feinde des Volkes, repräsentiert in den Nachbarn Moab und Edom, besiegen werde: „Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht nahe. Es geht hervor ein Stern aus Jakob, ein Zepter erhebt sich aus Israel; schlagen wird es Moabs Fürsten (Moab zu beiden Seiten), vernichten alle Söhne Seths." — Im Anschluß an diese Weissagung macht Balaam noch einen Blick in die fernste Zukunft und verkündet die Schicksale (den Untergang) verschiedener Völker sowie die Besiegung des Ostens durch Völker des Westens, die aber selbst dem Untergang verfallen werden.

Diese Weissagung wurde teilweise in David erfüllt; er hat als der verheißene Herrscher die Israel umgebenden Feinde besiegt und unterjocht. Die vollständige Erfüllung hat sie erst in Christus gefunden, dem zweiten David, der auf den Trümmern der heidnischen Weltreiche seine ewige Herrschaft aufgerichtet hat (vg Dan 2, 44; 7, 14. 27).

So mußte Balaam, der berufen wurde, durch Fluch und Zauber Israels Macht zu lähmen, in einem entscheidenden Augenblick, unmittelbar vor der Besitznahme des hl Landes, die Ohnmacht des Heidentums dartun, das Volk Gottes segnen, seine Würde und Bestimmung unter den Völkern verkünden. Daß diese Weissagung aus dem Mund eines im Dienst der Heiden und teilweise der Dämonen stehenden, Israel aber feindlich gesinnten Mannes hervorging, daß sie zu Heiden gesprochen wurde, mußte sie besonders für die Heidenwelt bedeutungsvoll machen. Daraus erklärt sich auch, daß die Weisen aus dem Morgenland im Erscheinen des wunderbaren Sterns ihre Erfüllung erblickt haben.

Hatte Balaam erkannt, worauf Israels Unüberwindlichkeit beruhe, so konnte ihm nicht entgehen, wie man diesem Volk am meisten schaden könnte (vg 24, 14). Dementsprechend gab er den Madianitern den Rat, die Israeliten zur Teilnahme am moabitischen Beel-Phegor-Dienst und zu der damit verbundenen Ausschweifung zu verführen. Der Versuch gelang. Diese Sünde hatte aber eine ebenso entschiedene Reaktion der Treugebliebenen (unter Anführung des Phinees, Aarons Enkel) als ein scharfes Strafgericht Gottes zur Folge, wodurch ein weiterer Abfall verhütet wurde (Kp 25). Über Auftrag Gottes unternahm Moses gegen die Madianiter den Bannkrieg, der mit schonungsloser Vernichtung endigte. Auch Balaam wurde erschlagen (Kp 31).

D) Mosis letzte Anordnungen und Tod
(Nm 26. — Dt 33)

Mit der Eroberung des Ostjordanlandes war der so lang ersehnte Augenblick gekommen, an dem Israel den Jordan überschreiten und das Verheißungsland betreten sollte; es war aber auch der Tag nicht mehr ferne, an dem Moses, der, ausgerüstet mit göttlicher Kraft, als Befreier, Gesetzgeber, Führer und Erzieher des Volkes durch 40 Jahre die segensreichste Tätigkeit entfaltet hatte, von ihm scheiden sollte, um zu den Vätern versammelt zu werden. Dringend hatte er Gott gebeten, er möge ihn doch hinüberziehen lassen mit seinem Volk; mit Entschiedenheit aber wies Gott dieses Ansinnen zurück. Vom Gipfel des Phasga aus durfte er einen Blick hinüberwerfen in das Land der Sehnsucht. Mußte demnach Moses gerade im entscheidendsten Moment sein Volk verlassen, so benützte er noch die letzten Tage seines Lebens dazu, um den Schlußstein in sein Werk zu setzen und diesem für die fernere Zukunft eine dauerhafte Stütze zu verleihen.

a) Zunächst traf er mehrere Anordnungen über den Besitz des hl Landes.

α) Die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse hatten sich — wie es scheint — bei der Eroberung des Amorrhiterreiches besonders hervorgetan und waren dadurch in den Besitz großer Herden gekommen Sie erhielten von Moses in dem an Weideplätzen reichen Ostjordanland (Ruben südlich, Gad nördlich) jenen Teil Galaads als Stammgebiet zugewiesen, der vom Arnon, Jordan und Jabok, östlich vom Ammoniterreich begrenzt war; der halbe Stamm Manasse erhielt den nördlich zwischen Jabok und Hieromax gelegenen Teil Galaads und Basan.

β) Moses gab ferner einige Bestimmungen über das erst zu erobernde Chanaan. Vor allem erteilte er den strengen Auftrag, die heidnischen Bewohner desselben schonungslos zu vertilgen; sodann wurden die Grenzen genauer bestimmt und die Verteilung des Landes durch das Los angeordnet, auch wurden unter den Levitenstädten sechs, auf jeder Seite des Jordan drei, als Frei- oder Zufluchtsstädte (urbes fugitivorum) zum Schutz unvorsätzlicher Mörder bestimmt (33, 50—35, 34).

γ) Moses sorgte auch für einen Nachfolger, der das Volk einführen sollte in die neue Heimat. Gott bezeichnete ihm Josue, den Sohn des Nun, als solchen und Moses übertrug ihm durch Händeauflegung das neue Amt.

b) Das Deuteronomium. — Außer dieser mehr äußeren Wirksamkeit entfaltete Moses noch eine innere, das Gesetz betreffende Tätigkeit. Er benützte nämlich seine letzten Tage dazu, dem Bundesverhältnis Israels zu Gott noch eine möglichst feste Stütze zu geben durch die ergreifenden Reden, die er teils an die Ältesten des Volkes, teils an die gesamte Menge hielt. Eine doppelte Rücksicht mochte ihn dazu veranlaßt haben: einerseits der Umstand, daß die jüngere Generation durch die Teilnahme am madianitischen Götzendienst die Notwendigkeit ernster Ermahnung hinlänglich bewiesen hatte, andererseits, weil sie nicht Zeuge gewesen war von den großartigen Taten Gottes in Ägypten und am Berg Horeb. Darum wollte Moses im Augenblick des nahen Todes noch seine ganze Beredsamkeit aufbieten, um das Volk zu unverbrüchlich treuem Festhalten

am Bund mit Gott und am Gesetz zu ermuntern. Diese Reden sind im Buch „Deuteronomium" enthalten; dasselbe ist die Darlegung, Erklärung und Einschärfung der vorzüglichsten Punkte der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Gesetzes mit besonderer Rücksichtnahme auf die Verhältnisse, die durch die Eroberung Chanaans sich neu herausbilden mußten (*Δευτερονόμιον* = zweites Gesetz). Was die Form dieser Reden betrifft, so sind sie nicht Reden Gottes wie die Verkündigung des Gesetzes, sondern Moses ist es, der (freilich mit göttlicher Auktorität) sie vorgetragen hat. Sie sind auch nicht in die befehlende Form des Gesetzes, sondern in die paränetische Redeform väterlicher, ernster und liebevoller Ermahnung eingekleidet, der Schritt für Schritt Erinnerungen an die Vergangenheit und andere Motive beigefügt sind, die geeignet erscheinen, die genaue Befolgung des Gesetzes dem Volk eindringlich ans Herz zu legen.

Das Deuteronomium enthält mehrere Reden sehr ungleichen Umfanges und eine Sammlung einzelner Vorschriften.

α) 1, 6—4, 40 ist ein kurzer Überblick über die gnädige Führung des Volkes durch Gott vom Berg Horeb bis an die Grenzen Chanaans (1—3). Die Geschichte Israels ist schon an sich ein kräftiges Motiv für das Volk, treu Gott anzuhangen und seinen Willen zu tun. Was sich aus Israels Vergangenheit ergibt, wird aber noch eigens herausgehoben (4, 1—40): daß nämlich das Volk von Gott ganz und gar abhängig ist, daß es nur von seiner Liebe lebt, daß er aber auch eifersüchtig auf seine Ehre ist und den Abfall strenge bestrafen wird. Den Sieg wird aber in jedem Fall die Liebe und Barmherzigkeit Gottes davontragen. Die Rede klingt aus in die Ermahnung: „Beobachte alle seine Gebote und Gesetze, die ich dir heute vortrage".

β) In der zweiten Rede (5—11) wird nach Wiederholung des Dekalogs das Volk im allgemeinen ermahnt, Jahve allein durch Glaube, Liebe und Gehorsam zu verehren und diese Verehrung auf die fernste Nachkommenschaft zu vererben; es wird auf die drohende Gefahr des Götzendienstes aufmerksam gemacht und mit Rücksicht darauf in einem fort ermahnt, an den Einwohnern Chanaans das Gericht der Vertilgung unnachsichtlich zu vollstrecken. Auch in dieser Rede werden, und zwar noch viel mehr als in der vorigen, die innige Verbindung Israels mit Gott und der unlösbare Zusammenhang zwischen Treue gegen Gott und irdischem Segen sowie zwischen Abfall und zeitlichem Unglück als Hauptmotive für die Erfüllung der Gebote Gottes hingestellt.

γ) In den folgenden Kapiteln (12, 1—26, 15) wird dem Volk eine Reihe einzelner Gesetze ans Herz gelegt, durch die das theokratische

sittliche und staatliche Leben Israels noch genauer als bisher, besonders mit Rücksicht auf die durch die Ansiedlung in Chanaan bedingte Änderung der Verhältnisse, umschrieben und geregelt werden sollte. Von besonderer Wichtigkeit für die Zukunft waren das Königsgesetz (17, 14—20) und die Verheißung des Prophetentums (18, 9—22).

δ) Besonders eindrucksvoll sowohl wegen des Inhaltes als wegen der Eindringlichkeit mußten jene Reden sein (28—30), in denen Moses als die wirksamsten Motive des Gehorsams Segen und Fluch verkündete. Vor allem wurde verordnet, daß auf dem Berg Ebal in Chanaan das Gesetz durch Aufzeichnung auf übertünchte Steine feierlich proklamiert und angesichts dieses Gesetzes Segen und Fluch desselben dem Volk verkündet werden sollte. Bereits Lv 26 hatte Moses gleichsam als Epilog zur Gesetzesverkündigung den Segen der Gesetzestreue und den Fluch der Übertretung auseinandergelegt. Dt 28—30 wird diese Wahrheit aufgenommen und in ebenso eingehender wie eindringlicher Weise Segen und Fluch verkündet mit dem beständigen Hinweis auf deren unlösbaren Zusammenhang mit dem Verhalten Israels gegen Gott. Der Abfall von Gott werde Israel sogar um den Besitz des Verheißungslandes bringen, die Verbannung und seine Zerstreuung über die ganze Erde zur Folge haben. Sofern es sich aber wieder bekehren würde, werde Gott es wieder zurückrufen von den Grenzen der Erde und allen Segen an ihm erfüllen.

Ein Blick auf Israels Vergangenheit mußte in Moses die Ahnung erwecken, daß es die Gefahr eines Abfalles von Jahve nicht bestehen werde. Diese Ahnung wurde ihm durch göttliche Offenbarung zur vollen Gewißheit (16—20); zugleich erhielt er den Befehl, noch einmal in einem feierlichen Drohlied (32) seine Stimme zu erheben, um die Versündigung der Nachkommenschaft und die dadurch veranlaßte Verwerfung von seiten Gottes zu prophezeien. Gleichsam zum verwerfenden Selbstzeugnis gegen solchen Undank mußte dieses Lied vom Volk auswendig gelernt werden. Nach einer ergreifenden Anrede an Himmel und Erde schildert es in vier Strophen 1) das liebevolle Wirken Gottes zugunsten seines auserwählten Volkes (4—14); 2) den künftigen Abfall Israels von Gott als Erwiderung seiner Wohltaten (15—21); 3) mit derselben Bestimmtheit weissagt es die strenge Bestrafung hiefür (22—25), aber auch 4) die endliche Rettung des gezüchtigten Volkes (36—43).

Dt 27—32 ist also ein prophetisches Kompendium der Geschichte Israels und hat deshalb für die späteren Bücher der Heiligen Schrift die größte Bedeutung. Die biblische Geschichtsschreibung entnahm nämlich daraus den leitenden Grundgedanken ihrer pragmatischen Darstellung: das Geschick des israelitischen Volkes ist durch das Verhalten gegen das Gesetz bedingt. Die Geschichte selbst bietet die volle Bestätigung hiefür. Diese Kapitel, besonders das Canticum Mosis, enthalten auch gleichsam im Keim den Inhalt der Straf- und Verheißungsreden der späteren Prophe-

ten, die zu wiederholten Malen sogar in der äußeren Form ganz unverkennbar an diese Kapitel sich anlehnen.

Moses hatte schon während des Wüstenzuges über göttlichen Auftrag teils erhaltene Offenbarungen, teils geschichtliche Ereignisse Fall für Fall aufgezeichnet. Auch „das Gesetz", das er im Ostjordanland dem Volk verkündet hatte, schrieb er auf, und er übergab es den Priestern, damit es im Allerheiligsten neben der Bundeslade hinterlegt würde, um dort zum Zeugnis wider das Volk zu sein.

Vor seinem Tod sprach Moses noch — gleichsam zum Abschied — einen Segen über die zwölf Stämme im Anschluß an die Segenssprüche Jakobs (33). Dann begab er sich auf den Berg Nebo und starb dort, 120 Jahre alt. Gott ließ seinen Leib durch den Erzengel Michael (Jud 9) an einer für alle Zukunft unbekannten Stelle begraben, wohl um der naheliegenden Gefahr einer heidnischen Verehrung von seiten Israels vorzubeugen.

Eine offene Frage ist, was alles das in 31, 24 erwähnte „Gesetz" enthielt und welchen Umfang das Buch hatte. Unter dem „Gesetz" sind wohl nur die Reden Mosis im Deuteronomium gemeint. Diese wurden aber den schon früher gemachten Aufzeichnungen hinzugefügt. Eine weitere Frage ist, ob wohl alle Teile des Deuteronomiums Moses zum Auktor haben. Hummelauer führt triftige Gründe dafür an, daß die Gesetzessammlung (12, 1—26, 15) zwar inhaltlich zum großen Teil mosaischen, auch vormosaischen Ursprungs sei, in dieser Form aber von Samuel herrühre und mit dem von diesem in das Buch geschriebenen „Recht des Königtums" identisch sei. In Dt 26, 16—27, 26 erkennt derselbe Auktor ein Fragment der „Worte Josuas", die von diesem ebenfalls in das Gesetzbuch Jahves geschrieben wurden.

Cf Hummelauer, Comment. in Deuteronomium 1901, 23 sqq.

Dem Einwurf, daß der Befehl, die Chanaanäer auszurotten, zu grausam sei, begegnet schon das Buch der Weisheit 12, 12: Quis enim dicet tibi; quid fecisti? aut quis stabit contra iudicium tuum? ... aut quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti? In der hl Schrift werden übrigens zwei Gründe für die Ausrottung angegeben: 1) Die Chanaanäer waren wegen ihres Götzendienstes und besonders wegen damit verbundener ganz unmenschlicher Laster und Grausamkeiten der Todesstrafe verfallen, und Israel war berufen, als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit sie zu vollziehen (vg Gn 15, 16; Lv 18, 25. 26). Es wurde an ihnen der sogenannte „Bann" (anathema, consecratio) vollstreckt. Durch den Bann weihte man Jahve Personen oder Sachen auf unwiderrufliche und unlösbare Weise, so daß die Personen getötet, die Sachen aber vernichtet wurden oder dem Heiligtum zufielen. Der Bann war also gewissermaßen ein Gelübde (votum, Nm 21, 2), weshalb das Gebannte sanctum sanctorum Domino genannt wird (vg Lv 27, 28. 29). 2) Besonders oft wird hervorgehoben, daß durch die Ausrottung der

Chanaanäer die Berührung mit ihnen und so die Gefahr des Götzendienstes für Israel beseitigt werden sollte. Eben darum war es den Israeliten vor allem verboten, Bündnisse mit ihnen einzugehen oder Ehen zu schließen sowie Spuren des Götzendienstes (Altäre, heilige Haine usw) übrig zu lassen [1].

Im Pentateuch wird öfter erwähnt, daß die Vertilgung der Einwohner nicht schnell, sondern nach und nach (paulatim atque per partes) vor sich gehen werde. Als Grund hiefür wird angeführt: „damit nicht das Land zur Einöde werde und so die wilden Tiere sich gegen dich erheben" (Ex 23, 29; Dt 7, 22). Das Buch der Weisheit (12, 2—21) erblickt hierin aber auch einen Erweis der göttlichen Langmut gegen die Heiden, denen dadurch Zeit und Gelegenheit zur Bekehrung gegeben wurde.

Vg Döller, Der Bann (Cherem) im Alten Testament und im spätern Judentum ZkTh 1913, 1 ff.

§ 31

Die Pentateuchkritik — Das System und seine religionsgeschichtliche Grundlage

Wie schon in der Einleitung S 7 erwähnt ist, steht der Großteil der protestantischen Bibelgelehrten auf dem Boden der modernen Pentateuchkritik. Von ihnen sind an erster Stelle zu nennen: Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments 1881, 68 ff; Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments 3, 1899; Prolegomena zur Geschichte Israels 6, 1905; Israelitische und jüdische Geschichte 6, 1907; Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments 7, 1913; Driver-Rothstein, Einleitung in die Literatur des Alten Testaments 1896; Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament 1912. — Zur Orientierung und Beurteilung vg Höpfl OsB, Die höhere Bibelkritik 1902; Kley, Die Pentateuchfrage, ihre Geschichte und ihre Systeme 1903; Hoberg, Moses und der Pentateuch BSt X 4, 1904; Schanz, Apologie des Christentums 3, 1905 II 244 ff; König, Alter und Entstehungsweise des Pentateuchs 1884, 30 ff; Flunk, Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik ZkTh 1885, 483 ff; Art „Pentateuchkritik" in KL; Selbst, Zur Orientierung über Methode und Ergebnisse der modernen Pentateuchkritik Kath 1887 I 337 ff; Vigouroux, Les livres saints e la critique rationaliste, Paris 1886; Finsler, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des Alten Testaments 1887; Schumann, Die Wellhausensche Pentateuchtheorie 1892; Möller, Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger 1899; Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese 1904; Hetzenauer, Introductio in Librum Genesis 1910; Weiß, Das Buch Exodus 1911. Einleitung.

[1] Ex 23, 24. 32. 33; 34, 11—17; Nm 33, 51—56; Dt 7, 1—6.

A) Grundsätze der modernen Pentateuchkritik

Der Pentateuch ist die literarische, die darin erzählte Geschichte ist die historische Grundlage der ganzen Offenbarung. Es ist darum leicht begreiflich, daß die Gegner der übernatürlichen Offenbarung ihre Angriffe vor allem gegen den Pentateuch und seinen Inhalt richten. Heute ist der Kampf der ungläubigen Kritik gerade gegen den Pentateuch besonders heftig, und zwar ist er an erster Stelle gegen den historischen Charakter des mosaischen Gesetzes gerichtet, indem über dessen Alter und Ursprung eine Ansicht aufgestellt wird, die mit der Darstellung des Pentateuchs selbst und mit der Auffassung, welche die ganze Heilige Schrift davon hat, durchaus unvereinbar ist.

Die Pentateuchkritik ist dazu erst in langer Entwicklung gekommen, die folgende Stadien durchgemacht hat. Den Anfang nahm sie auf literar-historischem Gebiet, indem zuerst in Frage gestellt wurde, ob wohl Moses den Pentateuch, wie er uns vorliegt, verfaßt habe. Zweifel an der Auktorschaft Mosis wurden zwar schon seit dem 16. Jahrhundert geäußert; aber in Fluß gelangte die Kritik erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, als der Franzose Astruc in einem anonym geschriebenen Buch (1753), vom Wechsel der Gottesnamen Jahve und Elohim ausgehend, annahm, Moses habe die Genesis zum größten Teil aus zwei selbständigen Quellen oder Urkunden (einer jahvistischen und einer elohistischen) zusammengefügt. Diese Quellenscheidung wurde dann weitergeführt und auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt (Urkunden-Hypothese. — Vater († 1826) ging so weit, im Pentateuch nur ein Konglomerat von einer großen Anzahl kleiner „Fragmente" zu erkennen (Fragmenten-Hypothese). Damit war bereits der mosaische Ursprung des Pentateuchs preisgegeben. — Es folgte die „Ergänzungs-Hypothese". Man wollte nämlich gefunden haben, daß die elohistischen Abschnitte des Buches für sich allein ein planmäßiges Ganze bieten. De Wette und andere nahmen darum an, der Pentateuch bestehe aus einer durch die vier ersten Bücher sich hindurchziehenden elohistischen Grundschrift, die ein den Gottesnamen Jahve gebrauchender Schriftsteller, teilweise aus älteren Quellen, ergänzt habe; das Deuteronomium sei dann später hinzugefügt worden. — Auch dagegen erhob sich Widerspruch, indem George und Vatke dem Deuteronomium die Priorität zuwiesen. Da sie aber seinen Ursprung in die Zeit des Königs Josias verlegten (unter dem es im Tempel aufgefunden wurde), so zogen sie die Konsequenz, daß die vier vorausgehenden Bücher und damit das Gesetz selbst erst später in der exilischen und nachexilischen Zeit entstanden sein können. — Damit war der ehedem vorwiegend literarische Charakter des Problems verlassen und das historische Moment in den Vordergrund gestellt. Man legte

von nun an das Hauptgewicht auf die Frage: Wann ist das im Pentateuch enthaltene Gesetz entstanden? Die von George und Vatke eingeleitete Hypothese wurde von Reuß, Graf, Kuenen und besonders von Wellhausen, dem Haupt der neuen Schule, weiter entwickelt und auf das ganze Alte Testament in konsequenter Weiterbildung ausgedehnt. Gewöhnlich nennt man sie jetzt die Wellhausensche Pentateuchkritik.

Negativ stellen ihre Vertreter mit großer Einmütigkeit den Satz auf: Das Gesetz rührt nicht von Moses her; es ist von ihm weder aufgeschrieben, noch erlassen worden. — Nach der positiven Seite kann das System dieser Kritik in folgende Sätze zusammengefaßt werden.

α) Das Gesetz, als verpflichtende Norm fixiert, ist zugleich mit den Schriftwerken entstanden, in denen es niedergelegt ist, und durch die Veröffentlichung dieser Bücher eingeführt worden.

β) Die Bücher rühren nicht von einem und demselben Auktor her, stammen auch nicht aus der gleichen Zeit, sondern gehören verschiedenen Jahrhunderten an. Der Pentateuch besteht hauptsächlich aus drei solchen Schriftwerken, denen auch drei Schichten, wie des religiösen Lebens in Israel, so speziell der Gesetzgebung, entsprechen.

γ) Von Moses rührt im ganzen Gesetz gar nichts her. In der mosaischen Zeit und in den darauffolgenden Jahrhunderten ist von einem Gesetz überhaupt keine Rede, auch nicht von der faktischen Übung dessen, was das Gesetz später vorgeschrieben hat. Über die religiösen Zustände dieser Zeit erhalten wir Aufschluß durch das jahvistisch-elohistische Geschichtswerk (JE).

Dieses Werk ist aus zwei selbständigen Schriften J und E zusammengesetzt, deren erstere dem neunten, die andere dem achten Jahrhundert zugewiesen wird. Es enthält, wie schon der Name andeutet, fast durchwegs Geschichte. Zum Gesetz gehören davon nur Ex 13; 21—23 (das Bundesbuch); 34. Das Bundesbuch, eine Sammlung von Gesetzen, die das bürgerliche Leben und in kurzen Strichen auch den Kult behandeln, wird als „Niederschlag des Gewohnheitsrechtes der älteren Königszeit" erklärt. Die einzelnen Teile dieses Werkes sind vom zweiten Schöpfungsbericht an (Gn 2, 4) bis zum Schlusse des Buches Josue [1] durch den ganzen Hexateuch mit Ausnahme der Bücher Levitikus und Deuteronomium zerstreut.

---

[1] Nach der modernen Kritik war das Buch Josue ursprünglich mit dem Pentateuch zu einem Werk (Hexateuch) verbunden.

Das charakteristische Merkmal für die Unterscheidung dieser zwei Geschichtsbücher ist der vorherrschende Gebrauch der Gottesnamen Elohim und Jahve, welch letzterer beim Jahvisten von Anfang an, beim Elohisten erst von Ex 3 an verwendet wird. Es werden aber auch andere Eigentümlichkeiten der Darstellung als unterscheidende Merkmale behauptet.

δ) Die eigentliche Gesetzgebung beginnt mit der Abfassung und Veröffentlichung des Deuteronomiums (D); diese ist damals erfolgt, als das Buch angeblich gefunden wurde, unter König Josias 621 vor Christus (IV Kg 22).

Dieser Satz wird als der eigentliche Eckpfeiler der Pentateuchkritik angesehen. Er enthält nämlich drei Behauptungen, aus denen sich dann die anderen Hauptsätze der Theorie wie von selbst ergeben:

1) Das vorgeblich gefundene Buch ist das Deuteronomium;

2) das Buch wurde nicht als ein altes gefunden, sondern erst damals oder kurz vorher fabriziert, infolge des angeblichen Fundes aber das in ihm enthaltene Gesetz bekanntgemacht und eingeführt;

3) es ist das erste eigentliche Gesetz. Daraus folgt von selbst, daß in der Zeit vor König Josias vom sogenannten mosaischen Gesetz nichts existiert hat, und daß, was von Gesetzen in den anderen Büchern des Pentateuchs enthalten ist, einer späteren Zeit angehört.

ε) Diese anderen Gesetze sind im Priesterkodex (P) enthalten. Durch seine Veröffentlichung, bei der die darin enthaltenen Normen den Juden als Gesetz auferlegt wurden, hat die Gesetzgebung ihren Abschluß gefunden. Dieses Buch ist nicht lange vor seiner Veröffentlichung auch verfaßt und fertiggestellt worden, und zwar von Esdras, der der Restaurator Israels in der nachexilischen Periode, genau ausgedrückt, der Begründer der von Babylon nach Chanaan zurückgekehrten religiösen Sekte war. — Dieser Abschluß des Gesetzes fällt in die Jahre 458—444.

P wird als durchaus einheitliches, planmäßig angelegtes Werk hingestellt, das die im nachexilischen Gottesstaat geltenden Rechte und Gebräuche enthält und sie ihrem Ursprung nach erklären will. Die Hauptsache in dieser Schrift ist Gesetzgebung. Das ganze Buch Levitikus sowie alle anderen in Ex und Nm stehenden Gesetze, mit Ausnahme der unter *γ)* erwähnten, gehören P an. Die Geschichte, die sich ebenfalls durch alle vier historischen Bücher des Hexateuchs hindurchzieht, findet

in ihm nur soweit Platz, als es notwendig ist, um daraus den Ursprung des Gesetzes zu verstehen. Priesterkodex wird diese Schrift deshalb genannt, weil dieses Gesetz vor allem die Priester anging und in deren Interesse entstanden war.

Wenn auch diese Kritiker nur vier Quellschriften des Hexateuchs annehmen, so postulieren sie doch viel mehr Auktoren desselben. Schon im Interesse ihrer Geschichtsauffassung werden sie zur Annahme gedrängt, daß diese Quellschriften jetzt nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt, sondern in mehrfacher Überarbeitung vorliegen. Hierüber wissen sie die genauesten Aufschlüsse zu geben. J ist zweimal, E einmal überarbeitet worden. Ein Redaktor hat sodann beide Werke zu J E vereinigt, dabei J zugrundegelegt und E jahvistisch überarbeitet. Später wurde J E mit D, das auch schon zwei Bearbeitungen erfahren hatte, zu J E D verbunden und zugleich deuteronomistisch überarbeitet. Auch P ist keine literarische Einheit. Schon der Kern des Werkes hat seinen literarischen Vorgänger; auch ist er durch eine ganze Reihe jüngerer Nachtriebe vermehrt worden. Bei der Verbindung von J E D mit P wurde das erstere Werk im Sinn des letzteren überarbeitet. Von diesem so entstandenen Werke wurde endlich das Buch Josue losgetrennt.

Dies sind die Grundzüge der Wellhausenschen Kritik des mosaischen Gesetzes. Innerhalb dieses Rahmens wird die Geschichte des Gesetzes und der Religion in Israel in folgender Weise rekonstruiert:

α) Moses wird als geschichtliche Persönlichkeit anerkannt, aber freilich von ihm ein ganz anderes Bild entworfen, als im Pentateuch. Er war für das in Ägypten wohnende Israel ein Mann Gottes, von der Not erweckt, unter dessen Führung das Volk gelegentlich einer Pest mit Benützung von Ebbe und Flut durch eine Furt des Roten Meeres nach der sinaitischen Halbinsel zog, direkt auf Kades los. Dort blieben die Israeliten, bis es ihnen zu enge wurde und sie durch das Vorrücken der Amorrhiter zur Gegenwehr genötigt waren. Sie eroberten das Land des Sehon, siedelten sich dort an und rückten dann nach Chanaan vor, dessen an Zahl und Kultur überlegene Bevölkerung sie allmählich unterwarfen und in sich aufsogen.

β) Moses ist also der Erretter des Volkes und in dieser Hinsicht sein Begründer; Religionsstifter und Gesetzgeber aber nicht im mindesten. Gar nichts vom ganzen Gesetz stammt aus seiner Zeit; jedoch erfolgte schon damals und wohl auch unter seinem Einfluß ein Fortschritt in der Gottesverehrung. In der vormosaischen Periode waren die religiösen Anschauungen der Israeliten von denen anderer Semiten nicht verschieden.

Es war ihnen allen der Natur- und Gestirndienst mit seinem Gefolge von sittlichen Verirrungen, rohem Aberglauben und grausamen Gebräuchen eigen[2]. Zu Mosis Zeit erschwang sich Israel zur Verehrung einer Nationalgottheit, Jahve, gerade so, wie die Moabiter ihren Chamos verehrten. Moses verstand es, sein eigenes Wirken als im Namen Jahves erfolgt hinzustellen und so die Geschicke Israels auf die Leitung dieses Nationalgottes Jahve zurückzuführen, ganz in der gleichen Weise, wie dies bei anderen heidnischen Völkern der Fall war, deren Könige und Heerführer sich gerne als Werkzeuge der nationalen Götter ausgaben. Mehr läßt sich von Moses nicht sagen, außer, daß er als angesehener Führer des Volkes auch Recht gesprochen, dies ebenfalls im Namen Jahves getan und dadurch zu dem späteren Verhältnis zwischen Jahve und Israel in seinen ersten, noch ganz unbestimmten Keimen den Grund gelegt hat.

γ) Der Gang der religiösen Entwicklung Israels von diesem Zustand freier Ungebundenheit zum Joch des Gesetzes hin zeigt sich besonders, wenn man dessen wichtigsten Teil in Betracht zieht, die zentrale Kultusstätte. Diese wird denn auch von Wellhausen in den Vordergrund gestellt. — Wie vom Gesetz überhaupt, so ist in den ersten Zeiten von einer zentralen Kultusstätte insbesondere keine Rede; den Israeliten war überall gestattet zu opfern, wo

---

[2] Dieser Grundsatz wurde sodann von den einzelnen Anhängern dieser Theorie dahin erweitert, daß man bei Israel alle anderen Stufen der Gottesverehrung, wie wir sie heute noch bei den kulturarmen Heidenvölkern finden, nachweisen wollte. Darnach hat Israel ursprünglich dem Fetischismus gehuldigt, wonach irgend ein einzelner Gegenstand, ein Baum, ein Stein usw göttliche Verehrung findet, oder dem Totemismus (dh es wurden Namen oder Geschlechter von einem Tier, seltener von einer Pflanze abgeleitet und darum diese Tiergattung als stammverwandt und heilig — als Totem — angesehen und behandelt). Andere sehen den Ahnenkult als ursprüngliche Religionsform Israels an. Aus diesen Uranfängen religiöser Vorstellungen seien dann die Israeliten ebenso wie die übrigen Kulturvölker des Orients zum Polytheismus vorgeschritten. Die weitere Entwicklung bis zum Monotheismus habe dann die bei den orientalischen Völkern auch allgemein vorkommende besondere Verehrung des Nationalgottes vermittelt, als welcher bei den Israeliten Jahve angenommen wurde, der dann durch die Wirksamkeit der Propheten zu einem Weltgott gemacht wurde.

sich ihnen eine Gelegenheit bot. Vorzüglich aber gab es bestimmte heilige Opferstätten, die sogenannten Höhen (bamoth, excelsa), die Israel mit dem ganzen religiösen Kult von den Chanaanäern geerbt hatte. Diese legitime Vielheit der Kultusstätten dauerte selbst nach dem Tempelbau noch fort, wenngleich die Zentralisationsbestrebungen der Könige von Juda und das Eifern einiger Propheten gegen die vielen Opfer auch den vielen Opferstätten gefährlich wurden. Erst als Samaria gefallen (722), das Doppelreich auf Juda zusammengeschrumpft war und der Tempel zu Jerusalem ohne seinesgleichen dastand, war der entscheidende Schritt geschehen, durch den die gesetzliche Zentralisierung des Kultus zur Möglichkeit wurde.

δ) Diese Tat selbst ist jedoch erst 100 Jahre später (621) unter König Josias erfolgt. Durch die Veröffentlichung des Deuteronomiums, das wiederholt und mit Nachdruck die Vielheit der Opferstätten verpönt (12, 5 ff, 13 ff), fiel der Hauptschlag gegen diese, jedoch nur mit teilweisem Erfolg. Die ebenso tief eingewurzelte, als objektiv berechtigte alte Sitte wehrte sich mit Gewalt gegen den Versuch einer Neuerung.

ε) Das babylonische Exil endlich, durch das der Faden der Tradition vollständig durchschnitten, die Nation gewaltsam aus ihrem Mutterboden losgerissen und für ein halbes Jahrhundert von ihm getrennt wurde, worauf das Volk im alten Lande ganz neue Verhältnisse vorfand, ermöglichte das vollständige Gelingen des herangereiften Planes[3].

Die Zentralisierung des Kultus ist also in drei Stadien verlaufen: im ersten bestanden die vielen Altäre unangetastet zurecht, im zweiten wurde die Einheit der Kultusstätte gefordert und an ihrer Durchführung gearbeitet, im dritten ist sie tatsächlich eingeführt. Dem entsprechen die drei Schichten der

[3] „Aus dem Exil kehrte nicht die Nation zurück, sondern eine religiöse Sekte, diejenigen, welche sich mit Leib und Seele den reformatorischen Ideen ergeben hatten. Es ist kein Wunder, daß diesen Leuten, die sich noch dazu bei ihrer Heimkehr alle in der nächsten Umgebung Jerusalems ansiedelten, nicht der Gedanke kam, die lokalen Kulte herzustellen. Es kostete sie keine Kämpfe, die zerstörten Bamoth in Trümmern liegen zu lassen; ihnen war es völlig in Fleisch und Blut übergegangen, daß der eine Gott auch nur eine Anbetungsstätte habe, und seitdem galt dies für alle Zukunft als selbstverständliche Sache" (Proleg. 29).

Gesetzgebung: der Jahvist stellt die Vielheit der Altäre als erlaubt hin, im Deuteronomium wird die lokale Einheit des Gottesdienstes als Forderung gesetzlich geltend gemacht, der Priesterkodex setzt sie als bestehend voraus.

Die Tragweite, die die Wellhausensche Kritik für die Beurteilung des ganzen Alten Testaments besitzt, ist auf den ersten Blick ersichtlich. Wir fassen die Konsequenzen der Theorie nach dieser Seite in folgende Thesen zusammen:

α) Das Gesetz hat eine ganz andere geschichtliche Stellung, als ihm die Tradition und die hl Schrift selber zuweisen. Während nach Schrift und Tradition das Gesetz den Ausgangspunkt und die Grundlage der Geschichte Israels bildet, liegt es nach der Wellhausenschen Theorie zum größten Teile weit hinter dem Schlußpunkt dieser Geschichte; es bildet den Ausgangspunkt für die Geschichte des nachexilischen Judentums. Diese geschichtliche Stellung des Gesetzes nachzuweisen, wird von Wellhausen selbst als das eigentliche Problem der Kritik bezeichnet.

β) Dadurch wird auch die Stellung des Gesetzes zu den Propheten geändert. Bisher galt es nämlich als Grundlage des Prophetismus; Aufgabe der Propheten war es, dem Volk das Gesetz zu erklären und dessen Beobachtung einzuschärfen, sowie die darin enthaltenen Prophetien wieder aufzunehmen und weiter auszuführen. Nach der Kritik kehrt sich die Sache um. Die Propheten gehen dem Gesetz voraus und bereiten seine Entstehung vor.

γ) Auch die Geschichte der übrigen biblischen Literatur erscheint bedeutend verändert. Alle jene Schriften, die schon in ihrer ursprünglichen Redaktion auf das Gesetz des Priesterkodex Bezug nehmen, werden folgerichtig in die Zeit nach Esdras verlegt, was insbesonders vom ganzen Psalter gilt. Alle anderen Anklänge biblischer Schriften an das Gesetz werden als spätere tendenziöse Überarbeitung oder Interpolation erklärt.

Das dargelegte System steht auf dem Boden des Rationalismus und sucht dementsprechend die Entstehung des mosaischen Gesetzes aus rein natürlichen Ursachen zu erklären. Zu diesem Zweck wird die auch auf anderen Gebieten herrschende Theorie der „natürlichen Entwicklung" auf das Gebiet der Religionsgeschichte übertragen und vor allem die Thesis aufgestellt, daß die Religion überhaupt mit den unvollkommensten Anfängen begonnen hat und darum der Monotheismus als eine höhere Stufe der Gotteserkenntnis erst auf den Polytheismus gefolgt sei und aus diesem sich entwickelt habe. Dies wird dann speziell auf die Religion und Religionsübung in Israel angewendet:

α) Die Religion Israels hat sich durch die Wirksamkeit

natürlicher Kräfte vom rohesten Polytheismus zu einer höheren Form desselben und endlich zum Monotheismus emporgearbeitet. — Erst auf dieser religionsgeschichtlichen Voraussetzung erhebt sich die weitere Thesis:

β) Auch das Gesetz als legitime Fixierung des religiösen Kultus ist Hand in Hand mit dem Monotheismus allmählich (in der oben dargelegten Weise) ebenfalls auf dem Weg natürlicher Entwicklung entstanden.

Berührung mit anderen Völkern, das Wirken hervorragender, einflußreicher Männer, die von aufrichtiger Liebe zum Volk, zum Teil aber auch von verwerflicher Selbstsucht sich leiten ließen, verschiedene Schicksalsschläge und die damit verbundene „Dialektik der Begebenheiten[4]", Taten von hohem sittlichen Wert, aber auch wiederum ein Gewebe absichtlicher Täuschungen usw, das sind die natürlichen Kräfte, deren Zusammenwirkung notwendig war, um der Religion Israels ihre historische Entwicklung und dem mosaischen Gesetz seine Existenz zu geben.

Das Problem löst sich demnach in zwei Fragen auf:

a) Läßt sich die Entwicklungstheorie auf die Religion Israels anwenden und ist der Monotheismus Israels erst später — aus dem Polytheismus entstanden?

b) Hat das Gesetz in Israel erst unter Josias mit D den Anfang genommen und nach dem Exil durch P seinen Abschluß gefunden?

Obwohl beide Fragen—nach dem Ursprung des Monotheismus und nach Entstehung des Gesetzes — an sich sehr verschieden sind, so stehen sie doch in derart enger Verbindung, daß, wenn die religionsgeschichtliche Anschauung der Kritik sich als falsch erweist, auch ihre Theorie über den Ursprung des Gesetzes ganz unhaltbar ist.

B) Die Pentateuchkritik und der Monotheismus Israels

Pesch SJ, Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft 1890; Baethgen, Der Gott Israels und die Götter

[4] Die „Dialektik der Begebenheiten" besteht darin, daß einzelne Ereignisse mit einer gewissen Nötigung zu einer Änderung der religiösen Auffassung drängten. So wurden zB die Propheten angesichts des unvermeidlichen Unterganges von Samaria genötigt, den Gottesbegriff zu verändern, nämlich weiterzubilden, wenn sie ihn überhaupt retten wollten.

der Heiden 1881; Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 244 ff; Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels 1901; Nikel, Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens BZf I 2; Kortleitner, De Polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitato 1908; De Hebraeorum ante exilium Babylonium Monotheismo 1910; Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament, I, 1910, 123 ff; Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee 1913; Peters, Die Religion des Alten Testaments in ihrer Eigenartigkeit unter den Religionen des alten Orients 1913; Meffert, Israel und der alte Orient, 2, 1921; König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, 2, 1915; Theologie des Alten Testaments, kritisch und vergleichend dargestellt, 1922.

Als historischer Beweis dafür, daß der Polytheismus die ursprüngliche legitime Religion Israels gewesen sei, wird die Analogie der anderen semitischen Völker angeführt, die außerdem noch in biblischen Zeugnissen selber ihre Bestätigung finden soll.

Da Israel zum Völkerstamm der Semiten gehört, so sei es von vorneherein sehr wahrscheinlich, daß es auch seine Religion ursprünglich mit den übrigen Semiten gemein hatte. Soweit wir nun die Geschichte der semitischen Völker (von Israel abgesehen) hinauf verfolgen können, überall und immer finden wir den Polytheismus herrschend. Somit müssen wir ihn auch als ursprüngliche Religion Israels annehmen.

Die Behauptung, daß die Religion der Semiten ursprünglich polytheistisch gewesen sei, ist nur eine spezielle Anwendung der auf das Gebiet der Religionsgeschichte übertragenen Entwicklungstheorie, wonach der Monotheismus überhaupt erst aus dem Polytheismus als der Urform der Gottesverehrung entstanden sein soll. Dem gegenüber beweist aber die Religionsgeschichte den Satz: Der Monotheismus war der Anfang, der Polytheismus ist die Ausartung. Insbesondere stellt die Wissenschaft die Tatsache einer Uroffenbarung fest, ohne die der Entwicklungsgang der Religion nicht begriffen werden könnte.

Für unsere Frage kommt es vor allem auf die Religion der Semiten an. Wir finden bei den Semiten schon in sehr früher Zeit den Polytheismus ausgebildet und schon lange vor Abraham war er unter ihnen die herrschende Religion. Die Entwicklung, die die Religion bei ihnen genommen hat, läßt aber, ebenso wie bei andern Kulturvölkern, den Monotheismus als die ursprüngliche Religionsform erkennen. Die Religionen der alten Völker weisen nämlich ausnahmslos

ein fortschreitendes Wachstum der Zahl der Götter und eine fortschreitende Verdunklung des Gottesbegriffes auf. Je weiter man zurückgeht, umsoweniger sind der Götter und umso reiner tritt uns das Gottesbewußtsein entgegen, ja „die Rückerinnerung an den früheren Zustand macht sich auch zur Zeit der größten Verkommenheit immer noch als ein gewisser monotheistischer Zug geltend" (Pesch).

Dieser monotheistische Zug tritt uns besonders bei der Amurruschicht der Semiten und bei den südlichen Arabern in ihrer Namensgebung hervor (vg S 52 f). Steht im allgemeinen fest, daß in der Geschichte der Religionen der Monotheismus das Ursprüngliche, der Polytheismus aber die Entartung und der Verfall ist, so fällt damit die Grundlage, auf der die Kritik ihre Lehre über den Ursprung der Religion Israels aufbaut; für die positive Erklärung des Monotheismus Israels ist aber damit nichts gewonnen. Dieser beginnt nämlich mit dem Ursprung Israels selber, mit dem Patriarchen Abraham. Sein und der beiden anderen Patriarchen Monotheismus ist nämlich etwas ganz anderes als die bloße Erhaltung und Fortführung einer ererbten Religion; er bedeutet vielmehr den Bruch mit der Vergangenheit und den Beginn einer ganz neuen religiösen Epoche (vg S 201 ff).

Noch schärfer tritt dies alles bei der Wirksamkeit Mosis hervor. Es ist keine Spur davon, daß er die religiöse Weiterbildung von anderen Völkern, den Ägyptern, Babyloniern und Chanaanäern, entlehnte; Moses beruft sich immer auf den ererbten Glauben der Väter, des Abraham, Isaak und Jakob; er beruft sich auf die an ihn selbst ergangene göttliche Offenbarung, die ebenfalls an die patriarchalische Offenbarung anknüpft, andererseits aber die Gottesidee um neue Momente bereichert. Noch mehr erscheint durch die Bundesschließung und Gesetzgebung der eine wahre Gott als Mittelpunkt, der Glaube an ihn als Grundlage des ganzen privaten und staatlichen Lebens. Dadurch tritt die religiöse Entwicklung von Anfang an und in allen ihren weiteren Stadien in einen solchen Gegensatz zu allen anderen Völkern des Orients, daß sie nur aus der Annahme einer göttlichen Offenbarung, nie und nimmer aber aus irgend einer natürlichen Entwicklung begriffen werden kann.

Dem widerspricht keineswegs die Tatsache, daß der Monotheismus in Israel jahrhundertelang im Kampf mit dem Götzendienst lag. Im Gegenteil, gerade dieser Kampf und sein Ausgang liefern einen vollgültigen Beweis für unsere Thesis.

α) Vor allem tritt uns in diesem Kampf die Verehrung des einen Gottes Jahve immer als das Ursprüngliche und Einheimische, die Vielgötterei hingegen als etwas Ausländisches, das sich in Israel erst eindrängen will, entgegen, weshalb auch die verschiedenen Götter ausdrücklich im allgemeinen als „andere", „fremde" und „neue", im einzelnen als ägyptische,

chanaanäische, assyrische, kurz, als Götter jener Völker bezeichnet werden, mit denen Israel jeweils Beziehungen hatte (vg Ex 20, 3; Dt 32, 17; Jos 23, 7; 24, 14—17; Richt 2, 12 ff). Während nun die Herübernahme fremder Götter bei den Heiden als ein Akt der Frömmigkeit galt, erscheint sie in Israel von Anfang an aufs strengste verpönt und als ein „Verlassen Jahves", „Vertauschen mit fremden Göttern", besonders häufig als geistlicher „Ehebruch" gebrandmarkt. Die Beweiskraft dieser Tatsache wird nicht im mindesten dadurch geschwächt, daß mitunter ein großer Teil, sogar die Mehrheit des Volkes, Götzendienst geübt hat. Denn die Legitimität der Religion richtet sich nicht nach der Übung und dem Hang der Menge, sondern nach jenen Männern, die auf religiösem Gebiet als Nachfolger Mosis anzusehen sind. Moses, Josue, die Richter und die Propheten haben ausnahmslos den Monotheismus vertreten und das Priestertum selber bietet dazu — Ausnahmen abgerechnet — keinen Gegensatz.

β) In diesem Kampf ist der Monotheismus siegreich geblieben und in der spätern Zeit endlich zur unbestrittenen Herrschaft gelangt. Diese Tatsache gibt allein schon den Ausschlag gegen die Anwendung der modernen Entwicklungstheorie auf die Religion Israels. Denn gar nirgends in der ganzen Religionsgeschichte findet sich ein Analogon dafür, daß sich ein Volk von dem Polytheismus zu einem so reinen Monotheismus durch die Wirksamkeit natürlicher Kräfte emporgearbeitet hat. Israel würde in der Richterzeit umsoweniger zum Monotheismus sich erschwungen haben, als es damals in die engste Beziehung zu den Chanaanäern kam und, weil kulturell viel niedriger stehend, in mannigfacher Hinsicht von ihnen abhängig wurde. Nach natürlichen Gesetzen würde es darum vollständig ihrem Glauben anheimgefallen sein, wenn es nicht von altersher im Besitz eines ganz anders gearteten Gottesglaubens gewesen wäre, und wenn dieser Gottesglaube nicht bereits so feste Wurzeln im Volk geschlagen hätte, daß er, wenngleich zeitweilig erschüttert, nie aber vollständig ausgerottet werden konnte.

Durch das Gesagte finden jene Einwürfe, die aus der hl Schrift selbst gegen den ursprünglichen Monotheismus Israels genommen werden, ihre Erledigung. Die kritische Schule will nämlich in einzelnen Stellen der Bibel unbewußte, unabsichtliche Reminiszenzen an den ursprünglichen Polytheismus finden. Vor allem wird der Plural „Elohim" betont. Dieser Gottesname kann aber schon deshalb nicht als Überbleibsel eines

früheren Polytheismus oder als Erinnerung daran angesehen werden, weil er selbst bei den Propheten und den nachexilischen Schriftstellern häufig vorkommt, die ein solches Überbleibsel nie geduldet hätten. Der Plural ist vielmehr der Pluralis majestaticus sive excellentiae und wird absichtlich gebraucht, um die große Majestät und Herrlichkeit Gottes hervorzuheben, wahrscheinlich aus dem tieferen Grund, weil der in seiner Wesenheit eine, wahre Gott nicht bloß die Fülle aller guten Eigenschaften, sondern auch eine Mehrheit von Hypostasen oder Personen umfaßt. — Das Menschenopfer Abrahams, das ebenfalls herangezogen wird, hat mit dem Polytheismus nichts zu tun, da es im monotheistischen Bericht der Bibel eine vollkommen befriedigende Erklärung findet. — Die Teraphim in der Familie Jakobs beweisen nur, daß auch unter den Verwandten der Patriarchenfamilie die Reinheit des Glaubens bereits gefährdet war. — Eine eklatante Bestätigung für die Ursprünglichkeit des Polytheismus soll die Rede bieten, mit der Josue seine Volksgenossen aufgefordert hat, den Polytheismus endlich aufzugeben. Ausdrücklich erklärte Josue, daß das Volk früher den Göttern der anderen Semiten gedient habe, daß es sich jetzt aber für seinen neuen Nationalgott Jahve entscheiden solle, wobei er den Entscheid noch dem Gutdünken des Volkes anheimstelle. Josues Schlußrede ist aber nichts anderes als eine dringende Aufforderung, dem Glauben der Väter treu zu bleiben; sie will keineswegs einen Israel freigestellten Volksbeschluß über die anzunehmende Religion provozieren, sondern sie will einen Appell an die Erkenntnis und Willensfreiheit des Volkes, mit der sich Israel für das erklären soll, was seine Pflicht ist. — Wenn sodann Jephte dem König der Amorrhiter meldet: „Gehört nicht das, was dein Chamos in Besitz nimmt, mit Recht dir? Was aber Jahve, unser Gott, als Sieger erwirbt, das fällt in unsern Besitz“ (Richt 11, 24), so lehnt er sich der Auffassung des Gegners an, um schon daraus die Ungerechtigkeit seines Vorgehens gegen Israel zu erweisen. Und hätte auch Jephte eine so beschränkte Auffassung vom Gott Israels gehabt, so wäre dies noch lange kein Beweis dafür, daß diese Auffassung allgemein war; Verdunklung der richtigen Gotteserkenntnis bei einzelnen, auch hervorragenden Persönlichkeiten ist ebenso selbstverständlich, wie der Polytheismus großer Volksteile aus der Vermischung mit den Chanaanäern erklärlich.

§ 32

Die Pentateuchkritik und die Entstehung des mosaischen Gesetzes

Daß das geschriebene Gesetz erst einer viel späteren Periode angehören könne, wurde besonders früher daraus geschlossen, daß ein solches Gesetz zur Zeit Mosis ohne alle Analogie in der Geschichte der verwandten Völker dastünde, und daß für eine so frühe Zeit die Betätigung der Schreibkunst in Israel überhaupt nicht angenommen werden dürfe.

Was sodann den Inhalt des Gesetzes betrifft, so gruppiert die Pentateuchkritik die Beweise für ihre Theorie von der Entstehung des Gesetzes um folgende drei Thesen:

1) Bis König Josias hat vom eigentlichen Gesetz nichts existiert;

2) die Gesetzgebung beginnt unter Josias mit dem Deuteronomium;

3) das Gesetz des Priesterkodex ist nachexilischen Ursprungs.

A) Die Möglichkeit des Gesetzes

Die Behauptung, daß in so früher Zeit die Schreibkunst in Israel unbekannt war und erst in der Königszeit in Übung gekommen sei, ist nur eine spezielle Anwendung der früher unter den Literaturkritikern sehr verbreiteten Ansicht, daß auch bei den andern angrenzenden Völkern der Gebrauch der Schrift verhältnismäßig sehr späten Datums sei. Und konnte auch Moses schreiben, weil ihn „die Sage" in aller Wissenschaft und Weisheit der Ägypter unterrichtet sein läßt, so fehlten doch jene, die das Geschriebene lesen konnten, so daß eine schriftstellerische Tätigkeit Mosis ganz zwecklos gewesen wäre und darum nicht angenommen werden kann (Reuß).

Diese Auffassung hat auch jeden Schein der Berechtigung verloren. Denn durch die Ausgrabung und Erforschung der alten Ruinenstätten von Persien bis Griechenland und in ganz Ägypten ist in diesem ganzen weiten Gebiete aus teilweise über zwei Jahrtausende vor Moses hinaufreichender Zeit eine solche Unmasse literarischen Materials aller Art an den Tag gekommen, daß diese früheren Ansichten über die Geschichte der Schrift und ihres Gebrauches vollständig umgeworfen wurden. Speziell aus Babylonien und Ägypten, zu welchen Ländern Israel sozusagen von Haus aus in intimster Beziehung stand, liegen Schriftwerke über die verschiedensten Gegenstände und Vorkommnisse des Alltagslebens vor, Briefe, Kontrakte, auch Schriften, die uns in die Mittel und Wege des Schreib- und Sprachunterrichtes Einblick gewähren und das Vorhandensein vieler Schulen erkennen lassen, so daß die für unsere Frage besonders wichtigen Ägypter und Babylonier geradezu schreibselig genannt werden müssen. In Ägypten waren bereits zur Zeit der ersten Dynastie die aus den Hieroglyphen abgeleitete hieratische und die Kursiv-

schrift ausgebildet. Dort wurden die Wandflächen der Tempel und der mitunter sehr ausgedehnten Grabstätten und die sonstigen Monumentalwerke, oft sogar das Innere der Särge und selbst Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens mit Hieroglyphen versehen. Es müssen also in Ägypten die halbwegs besseren Gesellschaftskreise und auch Aufseher der Fronarbeiten, von denen gewiß viele aus dem Volk Israel genommen wurden, des Schreibens und Lesens kundig gewesen sein.

Von größter Bedeutung für unsere Frage ist das in Tel-el-Amarna gefundene Archiv der Könige Amenophis III und IV (vg S 77), weil es beiläufig aus der Zeit der Besitznahme Chanaans durch Israel stammt und zum größten Teil gerade die Korrespondenz aus diesem Lande enthält, darunter Briefe von Gaufürsten, Beamten und sogar von Frauen, mitunter Briefe über ganz unwichtige und geringfügige Dinge. Daß diese Korrespondenz mit dem ägyptischen König in babylonischer Sprache und Schrift geführt wurde, liefert den Beweis, welch weit- und tiefgehenden Einfluß die babylonische Kultur sogar bis Ägypten, umsomehr auf das früher Babylon unterworfene Chanaan ausgeübt hat.

Es ist darum ganz klar, daß nicht bloß Moses, sondern gewiß auch ein beträchtlicher Teil aller jener, die sonst zu einer führenden Rolle in Israel berufen waren, Priester, Richter usw, des Schreibens und Lesens kundig sein konnten. Wenn man nun bedenkt, daß Moses vor allem bestrebt war, das Volk Israel von den andern Nationen abzusondern und ihm volle Selbständigkeit zu sichern, so ist doch klar, daß er ihm darum auch eine eigene Literatur und ein geschriebenes Gesetz geben mußte; und es wäre eine in der damaligen Kulturwelt geradezu einzigartige Erscheinung, wenn Moses, der Befreier Israels und Begründer seines Staatslebens, nicht geschrieben hätte [5].

Ebenso wie die Annahme, daß zur Zeit Mosis eine

[5] Cf Sayce, The early history of the Hebrews 1897, 115 sqq; Monument facts and higher critical fancies 1904, 28 sqq. Die Sprache und Schrift der Patriarchenfamilie und Israels bis zur Einnahme Chanaans war wohl die aramäisch-arabische, wovon man im Worte „man-hu" und im Gottesnamen Jahve Reste finden will. Als dann Israel nach und nach die Sprache der Chanaanäer annahm. wurden auch die heiligen Bücher in diese Sprache umgeschrieben (vg Landersdorfer 34 ff).

schriftstellerische Tätigkeit in Israel nicht in Übung und bekannt war, erscheint nunmehr auch die andere Behauptung, daß ein geschriebenes Gesetz in der damaligen Zeit ohne alle Analogie dastünde, als ganz und gar hinfällig, seitdem der S 49 f erwähnte Kodex Hammurapi bekannt ist. Es bestand also zur Zeit Abrahams ein geschriebenes Gesetz, das im ganzen babylonischen Reiche in Rechtskraft bestand und darum auch in Chanaan von den königlichen Beamten verkündet und angewendet wurde.

Muß deshalb bei dem großen kulturellen und politischen Einfluß Babylons auf die Westländer schon von vornherein die Bekanntschaft Mosis mit diesem Gesetz angenommen werden, so weisen darauf auch die vielen Berührungspunkte hin, die zwischen einzelnen Bestimmungen des babylonischen und des mosaischen Gesetzes bestehen [6]. Dieses enthält über dieselben Gegenstände teils gleichartige, teils abweichende Bestimmungen, welch letztere durch die Verschiedenheit der beiderseitigen Verhältnisse bedingt erscheinen. Die Abweichungen sind umso beachtenswerter, als die in der Patriarchengeschichte der Genesis niedergelegten Sitten und Gebräuche dem babylonischen Gesetze mehr als dem mosaischen entsprechen, was darin seine natürliche Erklärung findet, daß damals in Chanaan das Gesetz Hammurapis zu Recht bestand. — Durch die Berührungspunkte zwischen der Patriarchengeschichte und dem Gesetz Hammurapis werden auch das hohe Alter und die Treue der Patriarchengeschichte ins helle Licht gestellt. Dadurch wird die Annahme, daß diese nur den Niederschlag der Sitten und Gebräuche der älteren Königszeit enthalte, als falsch erwiesen und damit einer der Eckpfeiler der Kritik umgeworfen.

So liefert der Kodex Hammurapi von zwei Seiten her eine sehr kräftige Bestätigung für die Echtheit des mosaischen Gesetzes und der Pentateuch-Erzählung, speziell der Patriarchengeschichte [7].

---

[6] Siehe hierüber Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses 1903; J. Jeremias, Moses und Hammurabi 1903, 33 ff; Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln 1903.

[7] Cf Sayce, Monumental facts 67 sqq. — Durch die zwei oben behandelten Momente wird auch der Wert des so oft angerufenen argumentum a silentio, insoweit darunter das Schweigen der gleichzeitigen

B) Die Tatsache des mosaischen Gesetzes

a) Aufstellung der Kritik

Um die Tatsache des Gesetzes zu leugnen, vergleicht die Pentateuchkritik den Inhalt des Gesetzes mit der Geschichte und kommt dabei zum Schluß, daß der Inhalt des Gesetzes mit der Geschichte unvereinbar sei. Sie macht dabei die S 297 angeführten drei Schritte.

ad 1) Dafür, daß das Gesetz bis zur Auffindung des Deuteronomiums nicht existiert habe, wird als Beweis angeführt, daß sich früher keine Spur von ihm finden lasse. Die historischen Bücher der vorexilischen Zeit und selbst noch die Königsbücher berichten nichts von der Übung des Gesetzes; vielmehr wurde nach ihnen in vieler Hinsicht das gerade Gegenteil von dem geübt, was im Gesetz vorgeschrieben wird. Insbesondere erwähnen sie nichts von der Stiftshütte und dem erblichen, an eine Familie gebundenen Priesterstand; sie berichten, daß Angehörige verschiedener Stämme, und zwar wo sich gerade eine Veranlassung bot, geopfert haben, womit auch die Einhaltung des gesetzlichen Opferrituals ausgeschlossen war. Dieses Argument wird dadurch bekräftigt, daß in diesen Geschichtsbüchern auch sonst auf das Gesetz oder Gesetzbuch kein Bezug genommen wird. — Aus den prophetischen Büchern ergebe sich dasselbe. Anstatt daß nämlich die Propheten, wie man zu erwarten berechtigt wäre, auf die genaue Beobachtung des Gesetzes dringen, wollen sie von Opferkultus, Festfeier usw nichts wissen, wie Amos, der 5, 21 ff schreibt: „Ich hasse, verschmähe eure Feste, nehme nicht an den Wohlgeruch eurer Festversammlungen; wenn ihr mir Brandopfer bringt, und an euren Speiseopfern habe ich kein Wohlgefallen.“ Derselbe Prophet weist 4, 4 ff Opfer und Zehent als reine Menschensatzung zurück mit den Worten: „So liebt ihr es ja, Söhne Israels!“ Der Prophet verlangt anstatt der Kultusübungen „Recht und Gerechtigkeit“ und beruft sich ausdrücklich darauf, daß wäh-

---

profanen Quellen zu verstehen ist, ins rechte Licht gestellt. Das Argument hat sich nämlich gerade in diesen zwei so wichtigen Punkten, wie auch in vielen anderen Fällen, nur als die Berufung auf die Unwissenheit erwiesen, indem das Schweigen der gemeinten Quellen durch die fortschreitende Erforschung der alten Denkmäler in ein lautes Rufen verwandelt worden ist.

rend der 40 Jahre der Wüstenwanderung der Opferdienst nicht geübt worden sei (5, 24. 25). Insbesondere beruft sich die Kritik auf Jer 7, 21—23, wo Jahve ausdrücklich erklärte, daß er nach dem Auszug aus Ägypten über Brand- und Schlachtopfer keine Vorschrift gegeben. Dies beweise jedenfalls, daß Jeremias die mosaische Gesetzgebung, wie sie im Priesterkodex vorliegt, nicht bekannt gewesen sei.

ad 2) Auf den Satz, daß das Gesetz in der Königszeit, selbst noch unter Jeremias, nicht geübt worden, ja nicht einmal bekannt gewesen sei, legt die Kritik besonders deshalb so großes Gewicht, weil sich dann die weiteren Thesen als Konsequenzen von selbst ergeben, zunächst die Behauptung: Das Gesetz des D ist gegeben worden, als es vorgeblich gefunden wurde. Hat es früher nicht existiert, so konnte es nicht gefunden, es konnte nicht als etwas Vergessenes in Erinnerung gebracht, es mußte neu fabriziert, als ganz neue Verpflichtung auferlegt werden.

ad 3) Zur weiteren Thesis ist es wieder nur ein Schritt. Ist das Gesetz des D erst zur Zeit des Josias entstanden, so muß das Gesetz des P noch viel später gegeben worden sein. Abgesehen davon, daß man weder in der Literatur noch in der Praxis der vorexilischen Zeit kaum eine leise Spur seiner Vorschriften entdeckt, werde dies schon aus dem Verhältnis von P und D klar. Waren die Gesetze des D am Beginn des 7. Jahrhunderts etwas Unbekanntes und absolut Neues, so muß dies vom Gesetz des P umsomehr gelten, als einerseits seine Forderungen viel weiter gehen, andererseits in einer Weise gestellt werden, die einen Widerspruch von seiten des Volkes von vornherein ausgeschlossen erscheinen lassen, während D ihn geradezu voraussetzt.

Um die Entstehung des Priesterkodex genauer zu bestimmen, stellt die Kritik das ideale Zukunftsbild des Gottesstaates beim exilischen Propheten Ezechiel (40—48) als Mittelglied zwischen D und P hin. Diesem gegenüber weist nämlich das ezechielische Zukunftsbild einen bedeutsamen Unterschied auf; es finden sich in ihm Bestimmungen, die ganz vom Gesetz abweichen, auch fehlen darin ganz wesentliche Faktoren der gesetzlichen Lebens- und Kultusordnung, wie der Rauchopferaltar, der Hohepriester, der große Versöhnungstag usw.

Die kritische Schule erklärt nun dieses Zukunftsbild als eine Kodifizierung der aus der Gewohnheit herausgewachsenen Gebräuche des Staats- und Kultuslebens und zugleich als Programm der nachexilischen Staats- und Kultusordnung („Zukunftsthora") und macht dann den weiteren Schluß, daß dieses Programm P v o r a n g e g a n g e n sei. Ezechiel hat diesen noch nicht gekannt; wie hätte er es als Prophet gewagt, heilige, als mosaisch geltende Satzungen zu verändern oder abzuschaffen? Da aber dennoch einzelne Bestimmungen sowohl bei ihm, als in P vorkommen, wird dann weiter geschlossen, daß seine Zukunftsthora eine V o r b e r e i t u n g von P, also ein M i t t e l g l i e d sei in der Entwicklung des Gesetzes von D zu P hin.

Demnach sei die Entstehung von P n a c h Ezechiel, also n a c h 570 anzusetzen, aber vor 458, in welchem Jahr der Priester und Schriftgelehrte E s d r a s nach Jerusalem zog, um die dortige Judengemeinde zu reformieren „nach dem Gesetz Gottes, das in seiner Hand" war. Dem Esdras wird deshalb der A b s c h l u ß von P zugeschrieben, den eine ganze Schule von gelehrten Priestern im Lauf der Zeit in Babylon verfaßt haben soll. Esdras wagte es aber nicht, sogleich bei seiner Ankunft in Jerusalem, sondern erst 14 Jahre später, um 444, mit seinem Gesetz hervorzurücken, womit er dann freilich, in seinen Plänen von N e h e m i a s unterstützt, einen durchschlagenden Erfolg erzielte (vg Esd 7 ff; Neh 8 ff). D a s J a h r 444 ist also nach Wellhausen d a s G e b u r t s j a h r d e s P r i e s t e r k o d e x o d e r d e s m o s a i s c h e n G e s e t z e s. Die Eingliederung des Gesetzes in den Pentateuch ist nach einigen auch schon damals durch Esdras, nach anderen erst gegen 400 v Chr erfolgt.

b) G e g e n k r i t i k

Wir prüfen zunächst die B e w e i s e für den Satz: „D a s G e s e t z h a t b i s i n d i e s p ä t e r e K ö n i g s z e i t n i c h t e x i s t i e r t", und zwar:

1) Das Argumentum e s i l e n t i o. — Es hätte nichts zur Sache, wenn e i n z e l n e B ü c h e r der vorexilischen Periode vom Gesetz keine Erwähnung tun, vorausgesetzt, daß ihr Zweck keine dringende Veranlassung hiefür bot[8].

[8] Dies ist zB in Bezug auf Richt 1—16 der Fall; cf H u m m e l a u e r, Commentarius in libros Iudicum et Ruth, 19.

Dasselbe gilt, wenn so manche Vorschriften des Gesetzes in der älteren Literatur überhaupt keine Erwähnung finden; es genügt, auf die Menge und das Detail der Vorschriften hinzuweisen, die größtenteils nur für einzelne Klassen galten und darum im Rahmen der wenigen vorhandenen Geschichtsbücher auch keinen Platz hatten. Beweiskräftig wäre dieses Argument nur dann, wenn in der gesamten älteren Literatur sich keine Spur des Gesetzes finden würde. Dies ist aber nicht der Fall; im Gegenteil, Hinweise entweder auf ein durch Moses gegebenes Gesetz im allgemeinen oder auf bestimmte Vorschriften desselben im einzelnen kommen in allen Büchern vor und sind so häufig, daß man seit jeher gerade hierin einen schwerwiegenden Beweis für die Existenz und das hohe Alter des Gesetzes und des Gesetzbuches erblickt hat[9].

2) Dasselbe gilt von dem anderen Argument, das wir in die Worte zusammenfassen können: „Das Gesetz wurde nicht geübt, also hat es auch nicht bestanden." Die Schlußfolgerung ist nur dann gerechtfertigt, wenn das Antezedens so allgemein wahr ist, wie es lautet, und der darin bezeichnete Zustand in den Geschichtswerken als legitim hingestellt wird. Das gerade Gegenteil davon aber berichten uns die heiligen Bücher. Nicht bloß, daß diese häufig genug teils von der Übung, teils von der Einschärfung verschiedener Gesetzesvorschriften berichten; wo von einer entgegengesetzten Handlungsweise die Rede ist, geschieht dies im großen und ganzen fast immer so, daß diese als sündhaft, verboten, also einem in Kraft bestehenden Gesetz widersprechend gebrandmarkt wird. Dies gilt vorzüglich von den besonders in den Königsbüchern häufig erwähnten Bamoth oder Höhen. Also nicht gegen, sondern für das Gesetz geben die heiligen Geschichtsbücher Zeugnis.

Für unsere Zwecke genügt es, auf folgende Daten hinzuweisen:

1) Nicht ganz ein Jahrhundert vor Josias hat König Ezechias (727—698) eine Kultusreform durchgeführt, die IV Kg 18, 3—6 kurz

---

[9] Vg August Scholz, Einleitung in die heiligen Schriften 1845, II 35 ff, wo die betreffenden Schriftstellen vom Buch Josue an gesammelt und besprochen sind, und besonders Fischer, Lex Mosaica oder: Das mosaische Gesetz und die neuere Kritik 1898; Karge, Geschichte des Bundesgedankens im AT 201 ff; Weiß, Das Buch Exodus 1911, XXXII ff.

erwähnt wird mit Hinweis auf das mosaische Gesetz. Er hat die Höhen abgeschafft „und befohlen, vor dem Altar in Jerusalem allein zu beten", was sogar der assyrische Feldherr Rabsaces in seiner Rede an die Belagerten anführt (V 22), um gegen den König wegen der dem Volk mißliebigen Reform Stimmung zu machen. Ein ausführlicher Bericht über diese Reformtätigkeit des frommen Königs findet sich II Par 29—31, wo eine Menge Bestimmungen des P als zu Recht bestehend und wiederum eingeführt erwähnt werden, so zB über den Opferritus, das Kultuspersonal, die levitischen Reinigungen, die Feste usw. Welches Gewicht man gerade auf die Einheit der Kultusstätte legte, ist daraus ersichtlich, daß sogar in das Gebiet des nördlichen Reiches Boten gesandt wurden, um dessen Bewohner zur Teilnahme am Paschafest einzuladen. Es wird noch eigens erwähnt, daß ein so großartiges Pascha seit den Tagen Salomons noch nie gefeiert worden sei (30, 26).

2) Die Königsbücher verurteilen an den Herrschern von Juda hin und hin, daß sie die Einheit der Kultusstätte nicht beachtet haben. Diese mißbilligende Kritik beginnt bereits III Kg 3, 3, wo Salomon vorgeworfen wird, daß er auf den Höhen geopfert habe.

3) In den Büchern Samuels ist schon gleich anfangs von der Stiftshütte, den periodischen Wallfahrten, vom Opferrituale, vom Hohenpriester, von Übertretung des Gesetzes, von der Bundeslade usw die Rede, und auch im Lauf der Geschichte kehren die Hinweise auf das Gesetz häufig wieder.

4) Auch im Richterbuch finden sich mehrere Hinweise auf Gesetzesbestimmungen, wie zB auf die Stiftshütte in Silo, den Opferkultus daselbst, die Bundeslade, den Hohenpriester (Phinees, den Enkel Aarons) und dessen Orakel (20, 26—28) usw.

5) Im Buch Josue endlich, welches unmittelbar an den Pentateuch anschließt, ist gleich anfangs vom geschriebenen Gesetz die Rede, das Moses gegeben habe und das vor allem seinen Nachfolger verpflichte (1, 7. 8). Josue hinwieder hat gegen Ende seines Lebens das Volk ermahnt, unverbrüchlich festzuhalten an den Geboten, die im Gesetzbuch Mosis geschrieben sind (23, 6). Wie sehr aber gerade die Einheit der Kultusstätte damals in der religiösen Überzeugung des Volkes festgewurzelt war, ist aus dem Jos 22 erzählten Ereignis ersichtlich, wonach das Volk die Errichtung eines zweiten Opferaltars für einen Abfall vom legitimen Kultus hielt.

Gegen das erdrückende Beweismaterial, das die biblischen Geschichtsbücher selbst für die Existenz des mosaischen Gesetzes bieten, weiß die Kritik nur durch die Behauptung aufzukommen, alle derart für das Gesetz sprechenden Momente seien erst späteren Datums und nur zu dem Zweck erfunden oder entstellt, um eben den mosaischen Ursprung des Gesetzes glaubhaft zu machen. So sieht sich die Kritik genötigt, der hl Schrift ein ganzes System tendenziöser Geschichtsfälschung zu imputieren.

Den Anfang hierin habe der Verfasser des P gemacht,

indem er das neu einzuführende Gesetz, um ihm die gewünschte Anerkennung zu verschaffen; in die graue Vorzeit zurückverlegt, Gott als Urheber, Moses als Vermittler hingestellt und die ganze Wüstengesetzgebung, vor allem die Stiftshütte als Zentrum des Kultus, sowie die Gesetzesübung während des Wüstenzuges frei erdichtet und in die Zeit des Wüstenaufenthaltes „projiziert" habe.

Diese Geschichtsfabrikation konnte aber nicht isoliert bleiben. Da die wirkliche Geschichte Israels dazu nicht paßte, mußte sie entsprechend umgearbeitet werden. Dies ist zunächst durch die Abfassung der Bücher Paralipomenon geschehen. Darin wird die ganze Geschichte Israels, respektive Judas, vom Standpunkt des Gesetzes aus sozusagen als dessen Geschichte dargestellt und dabei als leitender Grundsatz der religiöse Pragmatismus hineingetragen. — Es folgte ein weiterer Schritt. Die neue Geschichtsschreibung widersprach der älteren an allen Ecken. Die Konsequenz nötigte zu einer Umarbeitung der bereits vorhandenen historischen Literatur nach denselben Grundsätzen. Durch Interpolationen und mannigfache Veränderungen wurden Hinweise auf das mosaische Gesetz erzeugt und die diesem entgegenstehende Übung, die nun einmal nicht ausgemerzt werden konnte, als Übertretung desselben hingestellt. Diese Umgestaltung hatte schon vor der definitiven Feststellung des Priesterkodex begonnen, weil bereits D mit der alten Geschichte sich nicht mehr vertrug. Man fing also an, diese in den Büchern Samuels und der Könige deuteronomistisch umzugestalten, worauf sie noch in sehr später Zeit eine wenn auch nur wenig kennbare Überarbeitung im Sinn von P erhielten.

Auf diesem Weg wird es der Kritik ein leichtes, alle Gegengründe aus den heiligen Büchern als nichtssagend abzuweisen; sie spricht aber auch dadurch über sich selbst das Urteil. Diese ganze Beweisführung ist nämlich ein großartiger circulus vitiosus; denn erst die durch die Kritik gesäuberten Bücher werden von ihr als Beweisquellen verwendet, um die spätere Entstehung des Gesetzes darzutun. Daß aber diese Bücher tendenziös überarbeitet, also zu säubern, insbesondere daß die historischen Teile des

Priesterkodex nur erfunden seien, wird wiederum daraus bewiesen, daß das Gesetz erst nach dem Exil entstanden sei, also ein Hinweis darauf in der Literatur nur auf Grund zielbewußter Fälschung vorkommen könne. Insbesondere Wellhausen versteht es, dieses unwissenschaftliche Vorgehen durch eine blendende Sprache zu verdecken, den Mangel gründlicher Beweise, wenn es nottut, durch eine überraschend dreiste Sprache zu ersetzen oder mit „wohl nicht", „kaum", „wahrscheinlich" zu beginnen und im Gang der Darstellung unvermerkt ein „gewiß nicht", „unmöglich", „gewiß", „zweifelsohne" usw unterzusetzen.

Gegenüber einer solchen, geradezu leichtfertigen Methode, die Echtheit der historischen Bücher zu beanstanden, kann sich ferner die gläubige Wissenschaft mit voller Beruhigung auf die Resultate berufen, welche besonders durch die Ägyptologie und Assyriologie zutage gefördert wurden. Bereits haben diese Wissenschaften so viele Angaben der heiligen Bücher in überraschender Weise bestätigt, daß man die Grundsätze der soliden Geschichtswissenschaft verleugnen muß, um die Geschichte Israels so auf den Kopf zu stellen, wie es die Schule Wellhausens tut.

Je weiter die Erforschung der alten Denkmäler vorwärts schreitet, umsomehr tauchen auch zwischen den religiösen Einrichtungen Israels und denen der umliegenden Völker Berührungspunkte und Ähnlichkeiten auf. Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht, vielleicht noch mehr als Ägypten, das arabische Hochland, wo Moses bei seinem Schwiegervater Jethro Raguel sich vierzig Jahre aufgehalten hat[10].

Wie die Geschichtsbücher, so sind auch die Propheten der vorexilisichen Periode keineswegs ein Beweis gegen, sondern vielmehr für die damalige Existenz des Gesetzes. Der angebliche Beweis gegen das Gesetz wird nur durch eine in den Text hineingelegte, von ihm nicht geforderte Exegese fabriziert. Dies gilt besonders von jenen Stellen, in denen der gesetzliche Opferdienst verpönt sein soll. So wird Amos 5, 21—26 nur ein solcher Gottesdienst verworfen, der des inneren Geistes entbehrt, da die Opfernden

[10] Vg Landersdorfer 60 ff; Flinders Petrie, Egypt and Israel 1911, 60 sqq.

dasjenige, was der Herr noch mehr verlangt, nämlich Recht und Gerechtigkeit, ihm versagen (V 24). Ein solcher Opferdienst ist ebenso ein innerer Widerspruch, wie wenn jemand Gottes- und Götzendienst zugleich betreiben würde, was sie aber schon zur Zeit der Wüstenwanderung getan haben, wo doch der Opferdienst eingeführt, geregelt und eifrig geübt wurde (V 25. 26). Ebenso leugnet Jeremias (7, 21—23) durchaus nicht die Existenz des Opfergesetzes, sondern er schärft nur ein, daß die Gesetzgebung nicht damit, sondern mit einem viel wichtigeren Teil begonnen habe. Die Israeliten sollten sich nicht mit dem Opferdienst begnügen, sondern auf dem ganzen Weg wandeln, den der Herr ihnen geboten.

Andererseits kommt auch schon bei den vorexilischen Propheten eine Reihe Stellen vor, die die Bekanntschaft mit dem Gesetz, sowohl D als P, voraussetzen und dadurch seine Existenz beglaubigen. Der Nachweis im einzelnen obliegt der Exegese [11].

Waren demnach sowohl D als P schon zur Zeit des nördlichen Reiches bekannt, geübt und urgiert, so ist die Aufstellung der Kritik über die Entstehungszeit dieser Schriften hinfällig. — Dasselbe ergibt sich aber auch aus der genauern Betrachtung der beiden angeblichen Quellenschriften selber und der biblischen Berichte über sie.

C) Die Entstehung des Deuteronomiums

Das Deuteronomium ist nicht erst unter Josias als erstes geschriebenes Gesetz ver-

[11] So kommt Vetter, der auch auf dem Standpunkt der Quellenscheidung steht, durch eingehende Untersuchung der betreffenden Partien des Buches Amos, das hier besonders in Frage kommt, zum Resultat: „Die Quellenschrift P hat Amos als Ganzes oder mindestens in einzelnen ihrer Teile gekannt . . . P ist also älter als Amos, mindestens in einzelnen seiner Teile. Für D ist dasselbe Verhältnis immerhin sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht im gleichen Grade gesichert wie bei P . . . Nach dieser Seite hin wird Amos durch Hoseas ergänzt . . . D ist unbedingt älter als Hoseas und war diesem Propheten bekannt." (Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch TQS 1899, 552; Über die Bekanntschaft des Propheten Hoseas mit JE, D und P vg 1901, 94 ff.) Billeb, Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpunkt der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet 1893.

faßt und veröffentlicht worden. Dagegen spricht vor allem der biblische Bericht über die Auffindung des in Frage stehenden Gesetzbuches (IV Kg 22;23. II Par 34;35).

König Josias ging im zwölften Jahr seiner Regierung daran, im ganzen Reich eine religiöse Restauration durchzuführen. Den Anfang damit machte er außer Jerusalem; er zerstörte überall im ganzen Lande die heidnischen Opferstätten, die Höhen und Haine, die heidnischen Opferaltäre und die Götzenbilder. Als das Land gereinigt war, nahm er im achtzehnten Jahr seiner Regierung (621 v Chr) dieses Werk in Jerusalem selber auf, wo es sich besonders darum handelte, den Tempel nicht bloß vom heidnischen Kult, der dort unter seinen Vorgängern getrieben worden war, zu reinigen, sondern auch, da der Tempel infolge der Vernachlässigung sehr schadhaft geworden, wieder in Stand zu setzen und die vielen baulichen Schäden auszubessern. Bei diesen Arbeiten, wahrscheinlich beim Forträumen des vielen Schuttes, fand der Hohepriester Helcias „das von Moses verfaßte Buch des Gesetzes Jahves". Er meldete diesen Fund zuerst dem Saphan, der vom König mit der Oberleitung der Bauten beauftragt war, mit den Worten: „Ich habe das Gesetzbuch im Hause Jahves gefunden." Dieser erstattete hierauf dem König Bericht über den Baufortschritt und die Bezahlung der Tempelarbeiten und meldete bei dieser Gelegenheit: „Dieses Buch hat mir der Hohepriester Helcias gegeben." Der König ließ es sich vorlesen, zerriß vor Schmerz und Furcht über die im Gesetz enthaltenen Drohprophetien seine Kleider und beauftragte eine Deputation unter Führung des Hohenpriesters, den Herrn über dieses in Aussicht gestellte nationale Unglück und die Mittel der Abwendung zu befragen. Die Deputation begab sich zur Prophetin Holda, die dem König sagen ließ, daß diese Strafprophetien an Stadt und Reich in Erfüllung gehen werden, Josias aber zur Belohnung seiner Gesetzestreue den Tag dieses Unglückes nicht mehr erleben werde. Darauf ließ der König eine große Bußfeier im Tempel halten, das Gesetz den Priestern und dem zahlreich versammelten Volk vorlesen, und er verpflichtete sie auf dieses Gesetz durch ein Bündnis mit dem Herrn. Und „das Volk trat diesem Bunde bei".

Von diesem Gesetzbuch behaupten nun die Kritiker: 1) daß es das Deuteronomium sei; 2) daß es nur zum Schein gefunden, in Wirklichkeit aber erst kurz vorher fabriziert wurde, um die darin enthaltenen Gesetze zur Einführung zu bringen, daß es also ein ganz neues, dem Volk ganz unbekanntes Gesetz war, und daß man es nur zu dem Zweck finden ließ, um den Glauben zu erwecken, es sei ein altes, von Moses herrührendes Gesetz; 3) daß die von König Josias angeordnete Feier durch die Urheber des Buches zu dem Zweck angestiftet wurde, um dieses neue Gesetz zur Einführung zu bringen und das Volk zu seiner Annahme zu bewegen.

1) Gegen diese Darstellung spricht vor allem der biblische Bericht selber. Indem Helcias den Fund mit

den Worten mitteilte: „Ich habe **das** Buch **der** Thora (sepher **hat**tora) gefunden", gibt er nicht bloß zu erkennen, sondern er setzt auch von allen, die davon hören, voraus, daß es sich um ein altes, bekanntes, aber vermißtes oder in Vergessenheit geratenes Buch handelt. Wenn der König über die Drohprophetien erschrickt, so bekundet er damit wohl, daß diese Drohungen oder deren Wortlaut und Tragweite ihm unbekannt waren, aber nicht, daß er vom Gesetz selber nichts gewußt habe. Im Gegenteil, der von ihm schon seit sechs Jahren rastlos durchgeführte Kampf gegen den Götzendienst, die Abschaffung der Höhen, die von ihm angeordnete Wiederherstellung des Tempels beweisen, daß ihm der wichtigste Teil des Gesetzes als ein von alters her verpflichtendes Gesetz wohlbekannt war. Dem König kam nur neu zum Bewußtsein, wie sehr seine Vorfahren auf dem Thron durch die Vernachlässigung des Gesetzes und besonders durch die Duldung, Förderung und sogar Übung des Götzendienstes und illegaler Kulte gegen das Staats- und Volksinteresse sich versündigt hatten und was dafür zu gewärtigen war. „Ein großer Zorn ist gegen uns entbrannt; denn unsere Väter haben nicht gehört auf die Worte dieses Buches, um zu tun, was für sie darin geschrieben steht" (IV Kg 22, 13). Nach dem Bericht war also sowohl die Existenz des Gesetzes als auch, wenigstens zum Teil, sein Inhalt eine bekannte Sache.

2) Es ist auch eine willkürliche und unhaltbare Annahme, daß dieses gefundene Gesetzbuch das Deuteronomium war. Der Bericht erwähnt nur „das von Moses verfaßte Buch des Gesetzes Jahves", „das Buch des Gesetzes Jahves". Über den Inhalt dieses Gesetzes ist im einzelnen gar nichts berichtet, als daß darin auch die Drohprophetien enthalten waren, die eben auf den König den niederschmetternden Eindruck machten. Diese finden sich Dt 28 und, weniger ausführlich, Lv 26. Es ist darum der allgemeine Ausdruck „das Buch des Gesetzes Jahves" auch allgemein zu nehmen als das Buch, das das ganze damals gültige Gesetz enthielt. Was in diesem Buche stand und inwieweit es sich mit einem bestimmten Teil des Pentateuchs oder mit diesem in seiner Gänze deckt, kann nur teils aus den Wirkungen dieses Fundes, teils aus den hl Büchern des Alten Testamentes erschlossen werden, die über die Gültigkeit und

die Übung des Gesetzes in der Zeit vor Josias berichten. Die geschichtlichen und prophetischen Schriften der vorjosianischen Zeit beweisen aber, wie schon erwähnt, daß sowohl Vorschriften von D als von P als zum Gesetz gehörig angesehen und auch beobachtet wurden.

3) Es ist auch falsch, daß von diesem Gesetzbuch und seiner Verkündigung die Zentralisation des Kultus ausging und dieser dadurch eingeführt wurde. Davon weiß weder das Buch der Könige noch die Chronik etwas zu berichten. Die Folge der Auffindung des Gesetzbuches war vielmehr die, daß der König die Reinigung des Tempels und der Stadt von allem heidnischen Wesen umso eifriger betrieb und seinen Kampf gegen den Polytheismus auch auf dem Lande wieder aufnahm. Dabei wurden auch die Höhen zerstört; aber nichts legt die Annahme nahe, daß diese bis damals als legale Kultusstätten angesehen wurden. Auch die Prophetin Holda stellt in ihrer Rede nicht die Vielheit der Opferstätten, sondern den Abfall vom Monotheismus als Schuld des Volkes und als Grund des Unheils in den Vordergrund: „Der Herr wird heraufführen über diesen Ort und alle seine Bewohner alle Drohworte dieses Buches, weil sie mich verlassen und fremden Göttern geopfert haben." Ebenso ist die Wirksamkeit des Propheten Jeremias, der vom zweiten Jahre der religiösen Restauration an als Prophet tätig war und bei seiner hervorragenden Stellung den König darin gewiß nachhaltig unterstützt hat, sozusagen ganz und gar auf die Bekämpfung des Götzendienstes und der heidnischen Kulte hingerichtet.

4) Wohl wurde in diesem Jahre der religiösen Reform das Passahfest mit außerordentlichem Glanze gefeiert, um eben der Tatsache der Bekehrung einen erhöhten Ausdruck und dem ganzen Reformwerk einen besonders wirksamen Nachdruck zu verleihen. Die Zentralisation des Kultus stand aber als Zweck der Restauration so im Hintergrund, daß sie gar nicht erwähnt wird. Sie war hundert Jahre früher in der von König Ezechias durchgeführten Reform neben dem ebenfalls geführten Kampf gegen den Polytheismus die Hauptsache. Diese Kultuszentralisation machte damals solches Aufsehen, fand auch in gewissen Kreisen der Bevölkerung solchen Widerstand, daß der assyrische Feldherr Rabsaces als Gesandter des assyrischen Großkönigs daraus für sich Kapital

zu schlagen und beim Volk durch den Hinweis auf den Befehl des Königs, „in Jerusalem allein zu opfern" Stimmung gegen den König zu machen suchte. In der unmittelbar auf Josias folgenden, darum gewiß auch schon zu seiner Zeit, war die Zentralisation des Kultus als göttliches Gesetz schon so tief dem Bewußtsein sogar des von Gott abgefallenen Volkes eingeprägt, daß den Strafweissagungen des Jeremias gegenüber die Zerstörung des Tempels als unmöglich, weil mit seiner Auserwählung zur Wohnung Gottes und Zentralkultusstätte unvereinbar, erklärt wurde.

Es steht demnach fest: 1) Helcias fand ein Exemplar, wahrscheinlich das Tempelexemplar des ganzen damaligen geltenden Gesetzes; 2) dieses Gesetz wurde allgemein als von Moses herrührend angesehen; 3) dieses Gesetz wurde nicht als ein neues eingeführt, sondern es wurde nur das Volk darauf neuerdings verpflichtet; 4) diese Gesetzeserneuerung hat nicht zur Einführung der Kultuszentralisation geführt, die schon früher in Geltung war; sie ging vielmehr darauf hinaus, das ganze Gesetz wieder zur Geltung zu bringen, vor allem aber seine Grundlage, den Monotheismus, zu restaurieren. Damit erweist sich der Haupteckpfeiler der modernen Pentateuchtheorie als morsch und geborsten, was auch sogar Vertreter der Quellenscheidung selbst im protestantischen Lager immer mehr anerkennen.

Cf Euringer, Der Streit um das Deuteronomium BZf IV 8; Weiß, XVIII ff; Kegel, Die Kultus-Reformation des Josia. Die Aussagen der modernen Kritik über II Reg 22, 23 kritisch beleuchtet 1919.

D) Die Entstehung des Priesterkodex

Der Priesterkodex, beziehungsweise das darin enthaltene Gesetz, ist nicht erst nach dem Exil durch Esdras promulgiert worden.

Der geschichtliche Sachverhalt, wie er Esdr 7 ff und Neh 8 ff erzählt wird, ist kurz folgender: Der Priester Esdras in Babylon, ein „im Gesetze Mosis, das Jahve Israel gegeben hatte, sehr bewanderter Schriftgelehrter", der sich mit Eifer auf das Studium des Gesetzes Jahve verlegt hatte, um „Gebot und Recht selber zu erfüllen und in Israel zu lehren" (Esdr 7, 6. 10), zog an der Spitze einer Exulantenschar nach Jerusalem, wo er sogleich gegen die eingerissene Unsitte der im Gesetz verpönten und für die Glaubensreinheit so schädlichen Misch-

elien mit den in der Umgebung Jerusalems lebenden Heiden einen zähen und erfolgreichen Kampf aufnahm. Als dann 14 Jahre später, wahrscheinlich durch die Initiative des seeleneifrigen Statthalters Nehemias, am Tempel in Jerusalem eine große Volksversammlung abgehalten wurde, um dem Volk das Versprechen der Gesetzestreue abzunehmen, wurde Esdras aufgefordert, „das Buch des Gesetzes Mosis herbeizubringen, das Jahve Israel gegeben hatte". An zwei aufeinanderfolgenden Tagen las Esdras das Gesetz vor und setzte dann während der ganzen Woche des Laubhüttenfestes, das bereits nach den Vorschriften des Gesetzes gefeiert wurde, die Vorlesung täglich fort. Ein paar Wochen später wurde die Gesetzesvorlesung wieder aufgenommen, diesmal zu dem Zweck, um im Anschluß daran das Volk auf das Gesetz zu verpflichten. Nach einem ergreifenden Gebet des Esdras schlossen die Versammelten einen Bund mit Gott, daß sie das ganze Gesetz und alle seine Gebote halten wollten, was sie mit einem Eid bekräftigten. Außer dieser allgemeinen Verpflichtung wurden mehrere bestimmte Vorsätze gemacht, die sich meist auf das Gebiet des Kultus bezogen; der erste und wichtigste betraf aber auch diesmal die Abschaffung und Vermeidung der Mischehen.

In diesem Bericht soll nach der modernen Kritik die Promulgierung des P als eines ganz neuen, erst in Babylon fabrizierten, darum den Juden in Jerusalem bisher unbekannten Gesetzes mitgeteilt sein. Dieses Gesetz sei eben samt dem es umgebenden geschichtlichen Rahmen der P. Die Aktion der beiden Führer Nehemias und Esdras bedeutete also den Abschluß der Entwicklung des Gesetzes, die widerstandslose Einführung des P, der darin ausgesprochenen Zentralisation des Kultes und des ganzen anderen, damit zusammenhängenden Zeremonialgesetzes.

Diese Auffassung kann nicht richtig sein. Angenommen, aber nicht zugegeben, daß Esdras bloß den P vorgelesen hat, so war er doch dem Volk nichts Neues, bisher Unbekanntes. Daß sein Inhalt neu war, beweist die Kritik zunächst daraus, daß sich in der früheren Geschichte Israels keine Spur von diesem Gesetz und dessen Beobachtung findet, eine Behauptung, die bereits S 302 ff widerlegt wurde. Es wird aber vom Verhältnis des P zum sogenannten Zukunftsprogramm des Propheten Ezechiel (40—48) ein ganz besonders schlagend sein sollender Beweis genommen. P muß nach diesem prophetischen Kultusprogramm entstanden sein, weil er in manchen wichtigen Dingen davon abweicht. Ezechiel hätte es nie gewagt, an einem für mosaisch gehaltenen Gesetz Änderungen vorzunehmen, ein davon verschiedenes Kultusprogramm aufzustellen. — Dieser Schluß ist falsch; denn das Argument kann ebenso umgekehrt werden:

Ezechiel muß auf P folgen; denn der Herausgeber desselben hätte es nie gewagt, ein vom Kultusprogramm eines so großen Propheten abweichendes Gesetz als mosaisch hinzustellen. Falsch ist aber auch der Ausgangspunkt dieser Beweisführung. Ez 40—48 enthält nicht ein Kultusprogramm für die nächste Zukunft; dieser Abschnitt berichtet eine Vision, in der der Prophet im Bilde der einen Typus der messianischen Zeit bildenden alttestamentlichen Theokratie und ihres nach dem Exil wiederhergestellten Kultus einerseits den geistigen Zusammenhang des messianischen Reiches mit dieser Theokratie, andererseits aber den weit darüber hinausgehenden Glanz und die unerschöpfliche Segensfülle desselben darstellt, worin auch die mannigfache Verschiedenheit bedingt ist. Ez 40—48 ist darum ganz unbrauchbar, um irgendwie auf die Entstehung des P einen Schluß zu ziehen.

2) Es ist ferner unrichtig, daß das von Esdras vorgelesene Gesetz der P gewesen sei. Im ganzen Bericht steht gar nichts, was irgendwie berechtigen würde anzunehmen, das vorgelesene Gesetz sei ein von dem früher bestandenen Gesetz irgendwie verschiedenes, oder überhaupt nur ein bestimmter Teil der im Pentateuch gesammelten Gesetze gewesen. Es ist immer nur vom „Gesetz Mosis, das Jahve Israel gegeben," und von „allen seinen Geboten" die Rede, was nur auf das ganze, damals vorhandene und bekannte Gesetz gedeutet werden kann. Es lassen aber auch die aus dem verlesenen Gesetz noch eigens herausgenommenen Detailbestimmungen und Vorsätze erkennen, daß dieses Gesetz nicht mit P identisch ist; es sind nämlich darunter auch solche, die in P nicht vorkommen, vor allem jenes, auf welches das allergrößte Gewicht gelegt wird, das Verbot der Mischehen mit den Heiden. Richtig ist wohl, daß nicht das ganze Gesetz vorgelesen wurde, weil ja vieles, zB ein Teil der Wüstengesetzgebung, für damals keine Bedeutung mehr hatte oder für den Augenblick minder wichtig war; es wurde aber das Volk auf das ganze damals in Geltung befindliche Gesetz Mosis verpflichtet.

Auch der Bericht über die Aufnahme des Gesetzes gibt deutlich zu erkennen, daß das Bewußtsein der Verpflichtung auf dieses Gesetz, und zwar als auf ein von Moses herstammendes, im Volk vorhanden war, weil sonst die widerspruchslose Annahme ganz unerklärlich wäre. Mag

auch der Inhalt des Gesetzes im einzelnen dem Volk großenteils unbekannt gewesen sein, seine Existenz war so lebhaft in seinem Bewußtsein erhalten, daß Nehemias und Esdras gerade mit Berufung auf den mosaischen Ursprung des Gesetzes daran gehen konnten, das Volk feierlich und eidlich darauf zu verpflichten. — Der Bericht über die Restauration durch diese zwei Männer ist also ein schlagender Beweis gegen die Wellhausensche Kritik. Entweder ist dieser Bericht verläßlich und glaubwürdig, — dann wurde das Volk auf das ganze, auch von ihm als mosaisch angesehene Gesetz verpflichtet; oder der Bericht ist eine Tatsachenfälschung, — dann ist er auch für die Beweisführung der Kritik ungeeignet.

E) Unhaltbare Konsequenzen der Pentateuchkritik

Wir fügen noch einen indirekten Beweis gegen die Theorie der kritischen Schule an. — Da das mosaische Gesetz nach ihrer Anschauung ein großartiger Betrug ist, so müssen vor allem die Juden, die es angenommen haben, als die Betrogenen angesehen werden. Daß aber ein ganzes Volk ausnahmslos derart das Opfer eines so weit ausgesponnenen und doch so plumpen Betrugs sei, wäre nicht bloß eine in der Geschichte unerhörte, sondern überhaupt unerklärliche Tatsache. Das Volk hat willig die harte Last des Gesetzes auf sich genommen mit Rücksicht auf die Kenntnis, die es von der Geschichte seiner Vorzeit hatte. Daß nun aber gerade diese Geschichte, die im Bewußtsein des Volkes fortleben mußte, unvermerkt jene Fälschung erleiden konnte, die die Kritik in ihr findet, ist psychologisch unerklärbar. Wellhausen hilft sich dagegen mit der Ausflucht, es sei nicht das Volk Israel, sondern nur eine religiöse Sekte, die den Faden der Tradition verloren hatte, von Babylon zurückgekehrt. Aber das Gesetz wurde nicht bloß von der Judengemeinde in Jerusalem angenommen; überall, wo Juden sind, finden wir es entweder ganz oder doch teilweise beobachtet und insbesondere begegnet uns überall die Überzeugung von seinem mosaischen, respektive göttlichen Ursprung. Da die Zerstreuung des Volkes bereits im achten Jahrhundert begonnen hat, so muß diese Überzeugung schon vorher vorhanden und allgemein gewesen sein. Dies ist nur dann denkbar, wenn das Gesetz selbst noch früher, also jedenfalls vor dem assyrischen Exil, existiert hat.

Waren die Juden die Betrogenen, so sind die Urheber des Gesetzes die Betrüger. Wir stehen hier vor einem weiteren psychologischen Rätsel, welches vergebens eine Erklärung sucht. Die Männer, um die es sich handelt, werden in den geschichtlichen Quellen als wahrheitsliebend, gottesfürchtig, tugendhaft, charakterfest, hohen Idealen nachgehend gekennzeichnet. Jeremias ist eine der edelsten und zartfühlendsten Gestalten, die uns im ganzen Alten Testament begegnen. Um seinem Beruf treu zu bleiben, hat er alle Annehmlichkeiten des Lebens geopfert, selbst Bande und Kerker nicht gescheut. Was für abgefeimte und heuchlerische Betrüger mußten aber die Männer sein, die

auf der einen Seite ein so hohes Urteil in der Geschichte von sich hinterlassen, auf der anderen Seite aber es zuwege gebracht haben, ein ganzes Volk in so raffinierter Weise zum Spielball ihrer betrügerischen Künste zu machen! Das Urteil fällt aber auf die Vertreter einer solchen Kritik zurück. Es ist eine bedauernswerte Frivolität, den erhabensten Gestalten des Alten Testaments eine so bedauerliche Rolle zuzumuten, wie es die kritische Schule tun muß, wenn sie ihre Theorie vom Ursprung des mosaischen Gesetzes aufrechterhalten will.

Die moderne Pentateuchtheorie scheitert endlich auch an der Konsequenz, die sie bei der Beurteilung des Christentums mit in Kauf nehmen muß. Das Christentum ist eine historische Tatsache, die in der Geschichte seit fast zwei Jahrtausenden fortdauert; es ist eine Anstalt, die sich selbst den Beruf zuschreibt, den religiösen Irrtum zu überwinden, die Sitten der Völker zu veredeln, die Welt geistig umzugestalten. Wo immer es aufgetreten ist und in der Menschheit Aufnahme gefunden hat, ist es diesem Beruf treu geblieben und hat ihn erfüllt, insoweit die Völker seinen Geist sich angeeignet haben. Dabei hat es durch seine Macht über die widerstrebendsten Elemente und durch seinen unbesiegbaren Widerstand gegen alle Angriffe der verschiedensten Art eine innere Kraft bewiesen, wie sie bei keiner andern Institution der Welt sich findet.

Nun ist aber das Christentum mit dem alttestamentlichen Gesetz unzertrennlich verbunden; es behauptet von sich selbst, dieses zur Grundlage zu haben und nur jene Berechtigung zu besitzen, die es als Erfüllung des Alten Testaments beanspruchen darf. Die hl Schriften des Alten Testaments, vorab die Bücher des Gesetzes, hat es wie ein legitimes Erbe zu seinem Eigentum gemacht. Die moderne Kritik muß darum, wenn sie ihre Konsequenzen nicht scheut, ihr Urteil über die Entstehung des Gesetzes auch auf das Christentum ausdehnen; sie muß es als Fortsetzung einer in der Weltgeschichte unerhörten Täuschung, als die Weiterspinnung des Jahrhunderte alten, wenn auch teilweise gut gemeinten Gewebes von Lug und Trug erklären, die umso verwerflicher ist, als der auf Moses und sein Gesetz sich berufende Stifter des Christentums sich sogar selbst als Gott ausgegeben hat. Es ist leicht begreiflich, daß die Kritik, wenn sie diese Konsequenz auch nicht scheut, selbe doch nicht mit so deutlichen Worten ausdrückt, sondern lieber mit Phrasen umschreibt. Aber die Wissenschaft muß den richtigen Ausdruck ihrer Doktrin vertragen. — Abgesehen davon, daß die Göttlichkeit des Christentums durch unwiderlegliche Gründe erhärtet ist, woraus sich der Rückschluß auf die Echtheit seiner historischen Grundlage von selbst ergibt: die moderne Kritik ist bei Erklärung der Tatsache des Christentums genötigt, das Prinzip des hinreichenden Grundes, also ein logisches Grundgesetz, preiszugeben. Die Tatsachen müssen zu dem Grund, aus dem sie zu erklären sind, im richtigen Verhältnis stehen. Der mehr als tausendjährige Bestand des Christentums und die dadurch bewirkte geistige Umwandlung der Menschheit sind die Tatsachen; es ist unmöglich, daß die Grundlage hievon ein Gewebe von frevelhaften Täuschungen, der Wahnwitz eines „verarmten Geschlechtes", die erbärmliche Selbstsucht einer einzelnen Menschenklasse sei.

Als Resultat der bisherigen Darlegung ergibt sich: Die moderne Pentateuchkritik ist nicht imstande, die von ihr behauptete Entstehung des Gesetzes durch wissenschaftliche Gründe zu erhärten und den Satz zu widerlegen, daß Moses, der Befreier und Führer des Volkes Israel, auch sein Gesetzgeber gewesen sei.

F) Die Entwicklung des mosaischen Gesetzes

Wenn wir demnach die Theorie der kritischen Schule von der natürlichen Entwicklung des mosaischen Gesetzes verwerfen, so soll damit selbstverständlich nicht jede Entwicklung desselben geleugnet sein. Das Gesetz hat, sowohl was seine Beobachtung von seiten des Volkes als seinen Inhalt betrifft, einen Entwicklungsgang durchgemacht, der im folgenden kurz beschrieben ist.

a) Geschichte der Gesetzesübung. „Die von Moses in den religiösen Vorstellungen und damit zusammenhängenden Lebensgewohnheiten des Volkes eingeführte Reform war ihrem geistigen Inhalt nach zu durchgreifend, um alsbald Wurzel fassen zu können." Israel hatte bisher unter einem ungeschriebenen Gewohnheitsrecht gelebt, neben dem noch ein weiter Raum für freie Ungebundenheit übrig geblieben war. Die hergebrachte Übung wehrte sich mit aller Macht gegen die neuen Fesseln, die ihr durch das Gesetz angelegt wurden. „Die Geschichte der mosaischen Gesetzgebung, namentlich in den Partien über Kult und Priestertum, weist in den folgenden Jahrhunderten einen zähen, unausgesetzten Kampf auf zwischen den mosaischen Prinzipien und den Anhängern der alten, hergebrachten Religionsübung, denen gerufen oder geduldet oder unerwünscht nicht so ganz selten der förmliche Götzendienst zur Seite trat" (Himpel).

Schon während der Wüstenwanderung machte sich eine energische Reaktion gegen den bildlosen Jahvekult (Ex 32) sowie gegen das aaronitische Priestertum (Num 16) geltend. — Die Ansiedlung in Chanaan brachte der Strömung gegen das Gesetz neuen Sukkurs durch die ungeheure Schwierigkeit, die dem Zentralismus des Gottesdienstes aus der Zerstreuung des Volkes in einem vielgestaltigen Land erwuchs. Daß dieser Zentralismus als eine Forderung des Gesetzes galt, beweist die Jos 22, 11 ff mitgeteilte Entrüstung des Volkes über den Bau eines zweiten Altars am Jordan. Unter dem Druck der Verhältnisse kam aber nach und nach eine andere Praxis auf.

Das Buch der Richter erwähnt verschiedene Opferstätten; es sind aber lauter Stätten, die schon vorher durch eine Theophanie geheiligt waren; und den auf ihnen dargebrachten Opfern ist das gemeinsam, daß sie alle außerordentliche Opfer waren, während das regelmäßige Opfer in derselben Richterperiode zu Silo vor der Bundeslade dargebracht wurde ... Das Israel der Richterzeit interpretierte also das Gesetz über die Kultuseinheit dahin, daß das regelmäßige Opfer am Sitz der Bundeslade, außerordentliche Opfer aber nur an solchen Orten darzubringen seien, deren Heiligkeit Jahve zuvor durch eine Theophanie bezeugt hatte. Dies war das erste Stadium.

Das zweite Stadium wurde durch den Raub der Bundeslade eingeleitet (I Sam 4, 11 ff). Von jetzt ab hatte die Bundeslade längere Zeit hindurch keinen festen Wohnsitz; es konnte daher von keiner Stätte mehr gesagt werden, daß sie gerade der Ort sei, der, von Jahve auserwählt, als legitime Opferstätte zu gelten habe. Die Bedingung, die im Gesetz selber enthalten war, konnte daher als nicht vorhanden gelten; deshalb trat das Gesetz außer Kraft, dh die Opferstätte war freigegeben. Infolgedessen opferte Samuel an den verschiedensten Orten.

Dieser Zustand änderte sich durch Salomons Tempelbau. Seitdem der Tempel entstanden war, gab es keinen Zweifel mehr über die von Jahve erwählte Opferstätte. Aber das Volk war an die zahlreichen Opferstätten aus der Zeit der Richter so gewöhnt, daß man sie bestehen ließ. Insbesondere war man hierzu genötigt im Reich Israel; denn seine Könige ließen das Volk aus politischen Gründen nicht nach Jerusalem ziehen. Hätten die Propheten den Kultus des wahren Gottes auf den Bamoth von Israel untersagt, so wäre dieses Verbot die Veranlassung des Götzendienstes geworden. Dieses war das dritte Stadium, das durch den Untergang des Reiches Samaria sein Ende fand.

Der politische Grund, den Höhenkultus in Israel zu gestatten, fiel fort; daher drangen die Propheten auf genaue Erfüllung des Opfergesetzes. Diese Bestrebungen hatten ihren Anfang in der Reform des Ezechias, ihren Abschluß in der des Josias. Unter letzterem fielen alle Bamoth, und einzige Opferstätte war und blieb Jerusalem [12].

Inzwischen hatte aber der Kampf zwischen gesetzlichem und ungesetzlichem Jahvekult eine neue Gestalt angenommen; er wurde wieder zum Kampf zwischen der Verehrung des wahren Gottes und dem heidnischen Polytheismus, besonders seitdem sogar Könige, wie Achaz (IV Kön 16, 3 ff) und Manasses (21, 2 ff), mit dem verderblichen Beispiel vorangegangen waren. Unter solchen Umständen gelang es auch der äußersten Kraftanstrengung frommer Könige, wie Ezechias und Josias, nicht mehr, ihre Reformen in den Geist des Volkes überzuführen und dadurch der Gesetzeserfüllung eine feste Grundlage zu sichern. Erst die Zerstörung des Reiches Juda und das babylonische Exil, das eine gründliche Bekehrung Israels bewirkte, brachten für die Dauer jenen Zentralismus zustande, den das Gesetz vom Anfang an intendiert hatte.

Andere Gesetzesbestimmungen, wie zB das Sabbath- und Jubeljahr (vg Lv 26, 34. 35; II Par 36, 21), scheinen gar nie in die Praxis übergegangen zu sein. Aus solchen Tatsachen darf aber weder gegen die Existenz dieser Gesetze, noch gegen den praktischen Sinn des Gesetzgebers geschlossen werden. „Die Gesetzgebung des Moses war nicht für den Augenblick, sondern für die Zukunft berechnet. Daher mußte sich in ihr manches finden, was nicht unmittelbar oder doch nicht vollständig praktisch werden konnte." Zudem verfolgte das Gesetz nicht bloß praktische Ziele für Israel, es besaß auch einen

[12] Hoberg, Über negative und positive Pentateuchkritik BSt VI 1, 5 f; Vetter, Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten 525; cf Hummelauer, Commentarius in libros Samuelis 93 sq; Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua TQS 1864, 427—446.

idealen, typischen Charakter für die messianische Zeit, nach welcher Seite hin es durch den Ungehorsam der Menschen nicht vereitelt werden konnte.

b) Entwicklung des Gesetzesinhaltes. — Die kritische Schule geht von dem Satz aus, daß ein Gesetz wie das mosaische nicht als ein fertiges Werk aus einem „müßigen Kopf" herausspringen konnte, sondern nur der Abschluß einer vieljährigen Entwicklung, „der endliche Niederschlag eines alten und reichentwickelten Usus" sein kann. — Hier ist etwas Wahrheit mit viel Übertreibung und Irrtum gemischt.

α) Eine Grundlage für das mosaische Gesetz war bereits im Gewohnheitsrecht vorhanden, das sich zum Teil schon in der Patriarchenzeit gebildet hatte. Eine Reihe mosaischer Bestimmungen ist nichts anderes als die Kodifizierung uralter religiöser Übung. Auch ist die Bedeutung des Kodex Hammurapi nicht zu übersehen.

β) Auf dieser Grundlage hat Moses aufgebaut. Natürliche Geistesgröße, langjährige Vorbereitung am Hof der Pharaonen und in der Wüste Horeb, der göttliche Beruf und der damit verliehene prophetische Blick in Israels zukünftige Aufgaben, Gefahren und Bedürfnisse haben, abgesehen von der göttlichen Inspiration, Moses in hervorragender Weise befähigt, Israels Gesetzgeber zu werden und dadurch dem religiösen und sozialen Leben des Volkes die Richtung zu geben.

γ) Ein in jeder Hinsicht unabänderliches Werk brauchte er deshalb nicht zu schaffen, im Gegenteil. Das Werk des Moses konnte eine starre, unabänderliche Masse, deren buchstäbliche Form stets und unter allen Umständen verbindlich war, nicht sein. Denn es war für die religiösen und sozialen Bedürfnisse des Volkes geschrieben; eine Änderung der Verhältnisse bedingte daher öfters auch eine Änderung des religiösen und juristischen Kodex. Da Moses nicht der einzige Vermittler der übernatürlichen Offenbarung war, sondern Nachfolger hatte, Josue, die Priester, die Propheten, das Kollegium des Ezechias (vg Sprichw 25, 1), so war es die Aufgabe dieser, die jeweiligen Änderungen des pentateuchischen Gesetzes zu veranlassen und nach Notwendigkeit einzufügen. Daß das Gesetz in der späteren Zeit da und dort sogar bedeutend modifiziert worden ist, dafür ist der Bau des salomonischen Tempels mit seinen Geräten ein eklatantes Beispiel. Auch über die Änderung der Gottesdienstordnung und die wiederholte Neuorganisation des Klerus läßt uns die hl Schrift nicht im Zweifel.

Bei einer solchen, wir dürfen sagen, natürlichen Entwicklung des Gesetzes war es aus praktischen Gründen sehr naheliegend, einzelne, später erlassene Bestimmungen in den Pentateuch — ohne weitere Angabe der Veranlassung — hineinzutragen, wie wir auch von manchen seiner geschichtlichen Notizen wissen, daß sie nachmosaischen Ursprunges sind. Darum darf „der frühere oder spätere Ursprung einzelner Gesetzesbestimmungen Sache vorurteilsfreier Untersuchung bleiben, bei welcher die wahren Interessen der Religion nur gewinnen können" [13].

[13] So tritt zB Hummelauer (Zum Deuteronomium, BSt aaO 15 ff) dafür ein, Dt 12, 1—26, 15, das „Gesetz des Königtums", sei eine Sammlung von Gesetzen aus der Richterzeit, die Samuel der Thora ein-

„Hier hat die katholische Pentateuchforschung eine sehr dankbare Aufgabe; sie hat die nachmosaischen Zusätze ausfindig zu machen und Kriterien aufzustellen, nach denen die Additamenta von dem ursprünglichen Bestand zu scheiden sind" (Himpel).

§ 33
Die Abfassung des Pentateuchs

Mit der Frage nach dem Ursprung des Gesetzes verwandt ist die andere Frage: Wie ist das Buch entstanden, in dem das Gesetz sich findet? Wer ist der Verfasser des Pentateuchs?

Entgegen der oben skizzierten und abgelehnten Ansicht der modernen Kritik gehen die gläubigen Theologen in der Antwort auf diese Frage nach zwei Richtungen auseinander.

α) Früher wurde allgemein Moses für den Verfasser des Pentateuchs gehalten und auch jetzt noch pflichten viele Exegeten dieser Ansicht bei. Dabei wird der Pentateuch als ein einheitliches und darum auch aus einer Hand herrührendes Werk erklärt, das, wie aus der Darstellung selbst zu schließen, zwischen der Verkündigung des Gesetzes am Sinai und der Einwanderung Israels in Chanaan verfaßt worden sei. Daß dann nur Moses der Auktor sein kann, sei schon in sich sehr wahrscheinlich, finde aber auch im Buch selbst die Bestätigung, da wiederholt von ihm schriftstellerische Tätigkeit erwähnt wird, und zwar ganz evident mit Bezug auf einzelne Teile des Pentateuchs. Für Moses als Verfasser des Pentateuchs tritt auch die konstante Tradition der Juden, Samaritaner und Christen ein, und auch in mehreren Stellen des Neuen Testaments wird er als Auktor hingestellt, besonders bei Mark 10, 5: „Eures Herzens Härte wegen hat Moses dies Gesetz geschrieben" und bei Jo 5, 45 ff: „Der euch anklagt, ist Moses, auf den ihr hofft; denn wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr vielleicht auch mir glauben; denn von mir hat er geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?"

---

verleibte (vg I Sam 10, 25); Dt 26, 16—27, 26 hält er für Bruchstücke der Jos 24, 26 erwähnten „Worte Josues". Vetter (Die Zeugnisse usw 546 f) läßt auch für mehrere Vorschriften der vorausgehenden Bücher nachmosaischen Ursprung gelten. Vg auch Mussil, Das auserwählte Volk im Licht der modernen Kritik TQS 1895, 564 ff.

Der Beweis zunächst dafür, daß der Pentateuch in der Zeit zwischen dem Auszug aus Ägypten und der Eroberung von Chanaan verfaßt wurde, wird an erster Stelle aus dem Werke selbst geführt:

1) Ägypten und das Gebiet der Reise in das Verheißungsland werden darin als den ersten Lesern bekannt, Chanaan aber als ein unbekanntes Land behandelt, weshalb bei bezüglichen geographischen Angaben im ersten Falle gewöhnlich jede nähere Bestimmung fehlt (vg Gn 46, 28. Ex 1, 11; 16, 10), während im anderen nähere Aufklärungen beigefügt und die Vergleichungsmerkmale wiederholt von Ägypten hergenommen sind (Gn 23, 2. Num 13, 23)[14].

2) Auf die gleiche Ursprungszeit weist neben der oft bis ins kleinste gehenden Darstellung die chronologische, nicht systematische Reihenfolge der Gesetzesvorschriften hin, die ganz deutlich erkennen läßt, daß diese bald nach Erlassung und der Reihe nach, wie sie gegeben wurden, aufgezeichnet worden seien. Manche Bestimmungen weisen ausdrücklich auf das Lagerleben hin (vg Lv 19, 26 ff).

3) Im Pentateuch wird auch wiederholt Moses als Verfasser erwähnt, nicht zwar so, daß das ganze Werk ihm als Auktor formell zugeschrieben, wohl aber öfters gesagt wird, Gott habe ihm befohlen, dies und jenes aufzuschreiben; er habe Ereignisse des Wüstenzuges und Gesetze auch tatsächlich, und zwar „in das (eine) Buch" geschrieben (Ex 17, 14; 24, 4), wodurch auch das Vorhandensein eines größeren, die Geschichte und die Gesetze enthaltenden Schriftwerkes bezeugt wird.

4) Dieser Beweis aus inneren Gründen findet seine Bestätigung und Ergänzung durch die übrigen Schriften des Alten Testaments. Fast alle späteren Bücher nehmen auf einzelne Ereignisse und auf einzelne Gesetze der Pentateucherzählung Bezug, so daß der Inhalt des Werkes als bekannt, das Buch also als vorhanden vorausgesetzt werden muß.

Das Alte Testament enthält auch für die Autorschaft Mosis geradezu eine Wolke von Zeugnissen, angefangen vom Auftrag Gottes an Josue, „er solle das ganze Gesetz halten, das Moses gegeben ... und das Buch dieses Gesetzes nie aus den Augen lassen" (Jos 1, 7. 8), durch fast alle Bücher hindurch, indem immer und immer wieder auf „das Buch Mosis", das Buch des Gesetzes Mosis usw Bezug genommen wird[15].

β) Die andere Richtung nimmt in dieser Frage eine Mittelstellung ein zwischen der traditionellen Ansicht

---

[14] Sayce macht auch aufmerksam, daß die politische Geographie Ägyptens sich wiederholt geändert habe, die frühere Gestaltung auch vergessen worden sei, so daß ein israelitischer Schriftsteller aus der Königszeit trotz allen Bestrebens, frühere Verhältnisse zu schildern, nie mehr in die Lage gekommen wäre, die Geographie von Ägypten für die geschilderten Ereignisse derart genau zu treffen, wie es im Pentateuch der Fall ist (Monument facts, 88 sqq).

[15] Vg hiezu besonders Hoberg, Moses und der Pentateuch (BSt X 4, 5 bis 74); Weiß, Das Buch Exodus, Graz 1911, LXI ff, wo auch zahlreiche Belegstellen angeführt sind.

und der Wellhausenschen Pentateuchtheorie. Sie hält dafür, daß der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Form nicht mosaischen Ursprungs sei; er stamme vielmehr aus nachmosaischer Zeit und sei auch aus mehreren Quellschriften zusammengesetzt. Abgelehnt wird auch von diesen die späte Datierung der Quellschriften und deren von der Kritik postulierte tendenziöse Überarbeitung. Dabei wird auf Moses ein beträchtlicher Teil sowohl des legislativen als des geschichtlichen Stoffes zurückgeführt. Einzelnes habe Moses selbst geschrieben, so zB jene Stücke, von denen der Pentateuch dies bezeugt, nämlich das Bundesbuch (Ex 24, 4), das Bundesgesetz (34, 8), das Deuteronomium, insoweit es seiner Zeit zugehört (Dt 31, 8), außerdem noch zwei ganz genau umgrenzte historische Berichte (Ex 17, 14; Nm 33, 2) und gewiß auch andere Partien, die zu bestimmen heute nicht mehr möglich ist; anderes habe er vielleicht nur mündlich durch die Priester überliefert, bis es schriftlich fixiert wurde. Aus diesen Quellschriften, die verschiedenen Verfassern und verschiedenen Zeiten angehören, sei dann später, vielleicht nach mehrfacher Bearbeitung, das jetzige Werk entstanden, so daß es nur im weiteren Sinn das Fünfbuch Mosis genannt werden könne.

Der theologische Einwand gegen diese Auffassung liegt in den früher angedeuteten Stellen des Neuen Testaments. Die Lösung müßte in dem Nachweis liegen, daß dort nicht beabsichtigt wird, den Ursprung des Pentateuchs im literarhistorischen Sinn zu behaupten, sondern daß sich der Herr an die traditionelle Ansicht der Juden angelehnt und ihrer Redeweise anbequemt habe.

Diese Auffassung wird aber von vielen Theologen und Exegeten ganz entschieden abgelehnt; andererseits wird von ebensolchen betont, daß man genug den Forderungen einer gesunden Kritik Rechnung tragen könne, ohne in der Quellenscheidung so weit zu gehen. Diese halten an der Autorschaft Mosis fest, geben aber zu, daß der Pentateuch im Laufe der Zeit nicht bloß textkritische Veränderungen, sondern auch Bearbeitungen und besonders Ergänzungen erfahren habe. Daß namhafte katholische Schriftsteller für mehrere ziemlich umfangreiche Stücke legislativen Inhalts späteren Ursprung annehmen, wurde schon S 318 erwähnt; sie nehmen aber dieselbe Stellung auch bezüglich der Geschichts-

darstellung ein. So kommt zB Hoberg zum Schluß: „Der Pentateuch ist das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen, die dem Raume und der Bedeutung nach den weitaus größten Teil des alttestamentlichen Gesetzbuches bilden[16]."

Die Annahme, daß im Pentateuch verschiedene Quellen benützt und zusammengearbeitet seien, ist an sich sowohl mit der Autorschaft Mosis als mit der Inspiration vereinbar. Auch konnten für die Darstellung eines und desselben Ereignisses verschiedene Quellen benützt werden. Jedoch darf man bei solcher Quellenscheidung nicht weiter gehen, als solide Gründe es verlangen und theologische Rücksichten es erlauben. Auch verrät es wenig Verständnis für die orientalische Geschichtsschreibung, überall verschiedene Quellen zu wittern. Der modernen Kritik ist es aber bei ihrer Quellenscheidung um etwas ganz anderes zu tun, nämlich um den Nachweis, daß die literarkritische Theorie zu denselben Ergebnissen wie die religionsgeschichtliche führe. Darum läßt sie die Quellen einer viel späteren Zeit angehören und Jahrhunderte weit voneinander abliegen.

Die Gottesnamen im Pentateuch

Unter den katholischen Gelehrten, die den mosaischen Ursprung des Pentateuchs im traditionellen Sinne abgelehnt haben, war von einigen Schrittmachern, wie Masius † 1573 abgesehen, der Oratorianer Richard Simon in seinem Werke Histoire Critique du Vieux Testament 1678 der erste. Er hielt daran fest, daß Moses die Genesis verfaßt, dazu aber alte, schriftlich oder mündlich überlieferte Quellen benützt, ebenso daß er die Gesetze und Verordnungen aufgezeichnet habe. Die geschichtlichen Ereignisse seiner Zeit seien auf seinen Befehl von inspirierten Schriftstellern aufgezeichnet worden. Aus diesen Quellen sei dann später in Form von Auszügen und vielleicht auch durch mehrfache Überarbeitung von inspirierten Schriftstellern der Pentateuch zusammengestellt worden. — Diese Theorie hat dann Astruc aufgenommen und (in Beschränkung auf die Gn und die ersten Kapitel Ex) weiter ausgebildet, wobei er als ganz neues Beweismoment den Wechsel der Gottesnamen in die Kritik eingeführt hat. Dieser Namenwechsel ist dann im Laufe der Zeit zum wichtigsten Unterscheidungsmerkmal für die genaue Abgrenzung der dem Jahvisten und Elohisten zugeschriebenen Quellschriften gemacht worden. Vg Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik 1912.

Während früher dieser Weg wie mit dogmatischer Sicherheit begangen wurde, ist heute auch die auf dem Gebrauch der Gottesnamen fußende literar-kritische Seite der Wellhausenschen Beweisführung bereits ganz erschüttert. Will nämlich die Kritik aus dem Gebrauch der Gottesnamen Jahve und Elohim auf verschiedene Verfasser der postulier-

[16] Moses und der Pentateuch 69; vg auch 53 ff.

ten Quellenschriften schließen, so muß sie von der Annahme ausgehen, daß die Gottesnamen in dem für die Beweisführung benützten MT ursprünglich, dh bereits von den ersten Verfassern so gebraucht worden seien, wie sie heute vorliegen und als Beweismaterial für die Quellenscheidung dienen. Die Richtigkeit dieser Annahme müßte aber auch bewiesen werden, und die moderne Pentateuchkritik darf diesen Beweis umsoweniger unterlassen, und sie darf die Ursprünglichkeit der im Text vorliegenden Gottesnamen umsoweniger a priori annehmen, als sie ja eine mehrfache, tendenziöse, in den Text tief hineingreifende Überarbeitung der Quellenschriften behauptet, die sich viel leichter auf den Gebrauch der Gottesnamen, als auf den geschichtlichen Inhalt erstrecken konnte. — Aber nicht bloß, daß diese Annahme willkürlich ohne Beweis aufgestellt wird, heute dringt unter den Textkritikern immer mehr die Ansicht durch, daß die Gottesnamen des Pentateuchs, besonders die der Genesis, tatsächlich später eine Änderung erfahren haben. Der Beweis hiefür geht von der textkritischen Untersuchung des Gebrauches der Gottesnamen im MT einerseits und in den alten Übersetzungen andererseits aus. Dabei wird eine auffallende Abweichung mancher Versionen vom MT und auch der Versionen untereinander konstatiert. Die hier besonders wichtige LXX weicht in den Büchern Gn-Nm 180mal vom MT ab. An 84 von diesen Stellen gebraucht sie ὁ θεός (Elohim), wo im MT Jahve (κύριος) steht; und zirka 70mal stimmen damit die Itala und die syrische Übersetzung der Hexapla überein, ein Beweis, daß nicht spätere Kopisten Abschreibfehler gemacht haben, sondern daß den LXX ein hebräischer Text mit teilweise anderen Gottesnamen als im MT vorgelegen war. Aus diesen und anderen besonders von Dahse vorgebrachten Tatsachen ergibt sich klar, daß hinsichtlich des Gebrauches der Gottesnamen mehrere Versionen des hebräischen Textes bestanden haben, daß also im Text darin Änderungen vorgenommen wurden, die heutigen Gottesnamen des MT also nicht durchwegs ursprünglich sind.

Schon durch diese Ergebnisse der textkritischen Untersuchung ist der auf dem Gebrauch der Gottesnamen aufgebauten Quellenscheidung der Boden entzogen. Dies geschieht aber noch mehr, wenn man den Rücksichten nachgeht, die überhaupt für den Gebrauch und die Wahl der Gottesnamen maßgebend waren. Vetter hat den MT nach dieser Seite hin untersucht und ist dabei zum Ergebnis gekommen, daß bestimmte Rücksichten sachlicher Natur vorhanden waren, die den Gebrauch der Gottesnamen beeinflußten. So wird der Name Jahve Personen, die nicht zum Volke Israel oder zu seinen Vorfahren gehörten, nicht in den Mund gelegt; außerdem erscheint Elohim als der metaphysische, Jahve als der historische Name Gottes; mitunter sei die Wahl des Namens vom sachlich-literarischen Charakter des Stoffes oder vom Sprachgebrauch des Zeitalters abhängig; auch hatten sich für feststehende Phrasen ein bestimmter Sprachgebrauch herausgebildet, durch den eine Wahl zwischen beiden Namen von vorneherein ausgeschlossen war. Konnten solche Rücksichten schon für den ursprünglichen Verfasser maßgebend sein, so noch viel leichter für spätere Abschreiber und Bearbeiter des Textes. — Auf eine andere mehr schematische Rücksicht im Gebrauch der Gottesnamen der Genesis, welche wohl auch mit sachlichen Momen-

ten verbunden sein konnte, weist Hontheim (ZkTh 1910, 625 ff) hin. Er teilt die Genesis nach dem Inhalt in drei Teile, die Urgeschichte, die Geschichte Abrahams und die Geschichte Jakobs mit je drei Abschnitten, und zeigt durch alle Teile, Abschnitte und Unterabschnitte, daß die Gottesnamen des MT ein ganz bestimmtes Zahlenverhältnis zueinander aufweisen. Die ganze Genesis enthält 330 Gottesnamen, und zwar je 165mal Jahve und Elohim; die zwei Teile der Patriarchengeschichte enthalten genau je 108 Gottesnamen, die beiden Sektionen der Geschichte Jakobs je 42 Gottesnamen usw. In diesem bis ins kleinste nachgewiesenen Zahlenverhältnis der Gottesnamen in der Genesis sieht Hontheim mit Recht den vollen Beweis dafür, daß hier kein Zufall obwalten kann (wie es bei Verteilung der Gottesnamen nach verschiedenen, Jahrhunderte voneinander getrennten Quellenschriften der Fall wäre), sondern daß „die Gottesnamen der Genesis nach gewissen Gesetzen planmäßig verteilt und geordnet sind" und daß darum „der Wechsel der Gottesnamen Jahve und Elohim in der Genesis mit einer Verschiedenheit der Quellenschriften nichts zu tun hat".

Die textliche und textkritische Untersuchung der Gottesnamen liefert demnach von verschiedenen Seiten her den schlagenden Beweis, daß die Gottesnamen keinen geeigneten Ausgangs- und Stützpunkt für die Quellenscheidung bilden. Hat diese aber ihr eigentliches Fundament eingebüßt, dann verlieren auch die anderen der Darstellung entnommenen, schon an sich zu vagen und für sich allein ganz unbestimmten und zweifelhaften Unterscheidungsmerkmale noch mehr an Bedeutung. Diese Merkmale sind teils der sprachlichen Darstellung, teils der verschiedenen Eigenart der Geschichtserzählung entnommen. Der Jahvist und der Elohist sollen im Stil voneinander abweichen, der Jahvist von Gott anthropomorphe Vorstellungen haben, der Elohist Gott durch Träume und Engel sprechen lassen usw. Bei näherem Zusehen erkennt man aber, daß die Kritiker selber es sind, die auf solche Momente, die sich trotz sorgfältig durchgeführter Scheidung in beiden Quellen vorfinden, bei der einen mehr, bei der anderen weniger Gewicht legen, um sie als Eigenart eines Schriftstellers behaupten zu können. Die ganze Darstellung des Pentateuchs ist mehr oder weniger anthropomorphistisch, in beiden Quellenschriften treten Engel auf usw. Was aber die Verschiedenheit des Sprachgebrauches und des Stiles anbelangt, müßten wir, um sichere Schlüsse zu ziehen, den ursprünglichen Text vor uns haben oder wenigstens dessen Verhältnis zum MT genau kennen, was aber nicht durchwegs der Fall ist; auch müßten wir von der hebräischen Literatur viel mehr besitzen als die hl Schrift, die nur ein kleiner Rest des hebräischen Schrifttums ist und darum auch den Wortschatz, die Phraseologie, ja sogar den grammatischen Bau der hebräischen Sprache viel zu wenig erkennen läßt, um eine verläßliche Quellenscheidung zu ermöglichen.

Je mehr uns auf diesem Gebiete die literar-kritischen Mittel im Stiche lassen, umsomehr muß uns das Zeugnis der alten Denkmäler gelten; diese sind aber der modernen Pentateuchkritik durchaus nicht günstig und haben ihr gerade dort den empfindlichsten Stoß versetzt, wo sie am sichersten vorgehen zu können glaubt, nämlich beim biblischen Sintflutbericht. Daß dieser aus zwei Quellen oder Versionen zusammengearbeitet sei, gilt unter den Kritikern als ausgemachte Sache, und die

Schule Wellhausens weist eine dieser Quellen J, die andere P zu, verlegt die letztere also in die Zeit nach dem Exil. — Was lehren uns aber die keilschriftlichen Sintflutberichte? Die assyrische Flutlegende des Gilgameš-Epos, die in den heute vorliegenden Exemplaren zwar erst aus dem siebten Jahrhundert stammt, aber auf einer viel älteren Vorlage beruht, stimmt in einer Reihe von Einzelheiten nicht bloß mit J, sondern auch mit P, also mit dem biblischen Bericht als Ganzem überein. Es bestand demnach viele Jahrhunderte vor Esdras eine literarische Einheit, die beide angeblichen Quellen inhaltlich in sich vereinigte. Und darf man auch das Alter der Ninive-Version nicht so hoch anschlagen, so muß man dies jedenfalls bezüglich der babylonischen Flutlegende der Tempelbibliothek von Nippur (vg S 160) tun, die von Hilprecht spätestens auf das Ende des dritten Jahrtausends angesetzt wird. Das wenige, das von dieser Tafel noch übrig ist, enthält Momente, die gerade mit P übereinstimmen, so daß für diese angeblich jüngste Quelle das höchste Alter gewährleistet ist [17].

Die römische Bibelkommission über den mosaischen Ursprung des Pentateuchs

Die Bibelkommission hat zu dieser Frage durch ihre Entscheidung vom 27. Juni 1906 Stellung genommen.

1) Sie beurteilt zunächst die Beweise, die gegen den mosaischen Ursprung des Pentateuchs vorgebracht werden und erklärt, sie haben nicht solches Gewicht, daß sie die Berechtigung geben, entgegen den Zeugnissen der hl Schrift beider Testamente, dem ununterbrochenen Konsens des jüdischen Volkes, der ständigen Tradition der Kirche und den inneren dem Text selbst entnommenen Anzeichen, zu behaupten, daß Moses nicht der Urheber des Pentateuchs, dieser vielmehr aus größtenteils nachmosaischen Quellen zusammengestellt sei.

2) Die Urheberschaft Mosis ist aber nicht so aufzufassen, daß er selbst alles geschrieben oder diktiert haben müsse. Man darf annehmen, daß er zwar sein Werk unter göttlicher Inspiration konzipiert oder einem anderen zum Schreiben übertragen hat, doch so, daß diese seine Gedanken wiedergegeben, nichts gegen seinen Willen hineingefügt oder ausgelassen haben, und daß das Werk von ihm als eigentlichem Auktor approbiert und als sein Werk übergeben wurde.

3) Auch darf man annehmen, daß er bei Abfassung des Werkes sich verschiedener Quellen, geschriebener oder mündlich überlieferter, bedient habe, aus denen er dem gestellten Zweck entsprechend unter Wirkung der göttlichen Inspiration eine Auswahl getroffen, oder manches wörtlich, oder dem Sinne nach, oder zusammengezogen, oder erweitert in sein Werk aufgenommen habe.

4) Auch darf man, die mosaische Authentie und Integrität in der Hauptsache festhaltend, annehmen, daß im Laufe der Jahrhunderte manche Änderungen vorgenommen, von einem inspirierten Auktor Zu-

---

[17] Vg ZkTh 1877, 128 ff, 1885, 34 ff; Sayce, Monumental facts, 44 sqq; Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte 37 ff, 53 ff.

sätze gemacht, daß Glossen und Erklärungen dem Text eingefügt wurden, ebenso daß Worte und Ausdrücke aus dem älteren Idiom in das jüngere übertragen wurden, endlich auch, daß fehlerhafte Lesearten von verschiedenen Schreibern herrühren, worüber man nach den Normen der wissenschaftlichen Kritik zu untersuchen und zu urteilen berechtigt ist.

Der französische Bibelgelehrte Touzard glaubte nun, trotz dieser Entscheidung oder vielmehr in freier Auslegung derselben und mit ihr vereinbar, eine weitgehende Quellenscheidung festhalten zu dürfen und stellte darum in mehreren Aufsätzen über die Harmonie zwischen dem Dekret der Bibelkommission und der modernen Pentateuchkritik folgende Annahmen als berechtigt auf:

1) Im Pentateuch sind mehrere historische und legislative Urkunden vorhanden, in dem Sinne, wie sie die Kritiker auffassen.

2) Die Verschmelzung dieser Urkunden zum Gesamtwerk ist nur allmählig erfolgt, so wie die Kritiker die Entstehung des Werkes schildern. Welchen Zeiten die Entwicklungsstufen der redaktionellen Arbeit zuzuweisen sind, darüber enthält das Werk keinerlei Angabe.

3) Es sind beabsichtigte und systematische Umarbeitungen zu bestimmten Zeiten vorgenommen worden, so daß die Quellenschriften E I und P ihre definitive Gestalt erst in jener Zeit erhielten, auf die die Kritiker ihr Entstehen zurückführen.

4) Was die Gesetzessammlungen anbelangt, so wurden sie allmählich den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit angepaßt; am geschichtlichen Teil des Pentateuchs aber sind durch einen oder mehrere Revisoren Systematisierung und andere Verfahren vorgenommen worden, die nicht den der Geschichte eigenen Methoden zugehören.

5) Von Moses stamme der Dekalog, der Kern des Bundesbuches und der Bundeserneuerung, und PC und die zweite Bundeserneuerung in der moabitischen Ebene, die auf Grundlage einer Gesetzgebung veranlaßt wurde, welche dem gegenwärtigen Deuteronomium als Ausgangspunkt gedient und hiefür die Grundelemente geliefert hat.

6) Was die geschichtlichen Abschnitte betrifft, so ist es dem Wortlaut und Geist des Dekretes am meisten entsprechend, wenn man auf Moses den Hauptbestandteil der drei Erzählungen zurückführt.

Dieser Versuch, das Kommissionsdekret mit der modernen Pentateuchkritik in Harmonie zu bringen, ist aber durch Dekret der Congregatio S Officii vom 21. April 1920 verurteilt worden, wofür besonders maßgebend war, daß Touzard die Quellenscheidung im Sinne der modernen Kritik festgehalten und für beträchtliche Partien des Pentateuchs den mosaischen Ursprung abgelehnt hat, so daß abgesehen davon, daß die vier Haupturkunden auf Moses zurückgehen, diese Theorie mit der der Kritik im großen und ganzen identisch ist. Touzard hat darauf öffentlich seine Unterwerfung unter diese Entscheidung ausgesprochen.

Vg Fernandez SJ, La critica reciente y el Pentateuco. Biblica I 173 sqq; Schneider, Die neueste kirchliche Entscheidung in der Pentateuchfrage Pb 1920, 1 ff; Das Pentateuchproblem in den katholischen Veröffentlichungen der beiden letzten Jahre aaO 555 ff.

FÜNFTER ABSCHNITT

VON DER EROBERUNG CHANAANS BIS ZUR TEILUNG DES REICHES

§ 34

Josue

A) Die Eroberung und Verteilung Chanaans

Nikel, Die Geschichte Israels von Josue bis zum Ende des Exils, BZf III 3/4; Karge, Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina, BZf III 8/9; Miketta, Die Entstehung des Volkes Israel. Weidenauer Studien II 3 ff; Die Amarnazeit. Palästina und Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung, BZf I 10; Der Pharao des Auszuges BSt III 2, 79 ff; Holzammer-Selbst, I 582 ff; Böhl, Chanaanäer und Hebräer, 1911; Theis, Friedrich Delitzsch und seine große Täuschung 1921, 65 ff; Ed. König, Friedrich Delitzschs Die große Täuschung, 3, 1921, 51 ff; Meffert, Israel und der alte Orient 1921, 244 ff.

Josue — aus dem Stamme Ephraim — hatte von Anfang an eine hervorragende Rolle gespielt. Er war Anführer im Krieg gegen Amalek, stieg mit Moses auf den Sinai und weilte auch beständig mit ihm in der Nähe des Heiligtums; am meisten hatte er sich mit Kaleb bei Gelegenheit der Kundschaft ausgezeichnet. So war er gleichsam für den Beruf erzogen, das Werk Mosis fortzusetzen. Bezeichnenderweise war ihm sein Name Osee (hôše$^{a'}$, Heil, Rettung) in Josue (jehôšu$^{a'}$, Jahve ist Rettung) umgeändert worden. Schon von Moses über göttlichen Auftrag als Nachfolger bestimmt (Nm 27, 16 ff), erhielt er nach dessen Tod neuerdings von Gott die Berufung, dessen Werk fortzusetzen. Er übernahm damit eine doppelte Aufgabe: 1) das Land Chanaan mit Waffengewalt zu erobern und 2) das eroberte Land unter die neuneinhalb Stämme zu verteilen (1, 1—6). Er machte sich sogleich ans Werk und fand beim Volk begeisterte Aufnahme und die Zusicherung kräftiger Unterstützung.

a) Die Eroberung Chanaans. — Der erste An-

griff war auf das nahe Jericho geplant, das wegen seiner Lage und der sich dort kreuzenden Straßen der Schlüssel des Landes, darum auch sehr stark befestigt war. Um die dortige Lage zu erforschen, schickte Josue zwei Kundschafter aus, die bei einer Frau namens Rahab freundliche Aufnahme fanden. Diese Frau wird in der Bibel als öffentliche Buhldirne (meretrix) bezeichnet. Die Einkehr bei einer solchen war jedenfalls unauffällig, was auch dann gilt, wenn Rahab nach einigen Übersetzern eine gewöhnliche Gastwirtin war. Das Haus lag an der Stadtmauer, was für die Rückkehr der Kundschafter sehr günstig war. Ihre Einkehr wurde aber ruchbar, und der König schickte Häscher gegen sie aus; sie entgingen nur durch eine List der Rahab der Gefangennahme, mußten ihr aber eidlich versichern, daß sie und die ganze beim Einzug Israels in Jericho in ihrem Hause versammelte Verwandtschaft verschont werde.

Auf den Bericht der Kundschafter hin gab Josue den Befehl zum Aufbruch. Dem Vormarsch eines so zahlreichen Volkes, besonders der vielen Tausende von Frauen, Greisen und Kinder, mit dem jedenfalls sehr großen Fahrpark setzte der um diese (Ernte-) Zeit sehr stark angeschwollene Jordan ein nicht zu bewältigendes Hindernis entgegen. Gott verhieß aber Josue, er werde das Volk trockenen Fußes über den Jordan führen. Priester mit der Bundeslade mußten vorantreten und im Flußbett stehen bleiben. Darauf türmten sich nördlich die Wasser des Jordan wie eine Mauer auf, während sie südlich davon abflossen, so daß das ganze Volk trockenen Fußes das westliche Ufer erreichen konnte. Durch zwei Denkzeichen aus je zwölf großen Steinen (nach der Anzahl der Stämme Israels), eines in Galgala, dem ersten Lagerplatz in Chanaan, das andere im Bett des Flusses selber, sollte die Erinnerung an diese Großtat Gottes den Nachkommen überliefert werden. In Galgala wurde die während des Aufenthaltes in der Wüste unterlassene Beschneidung nachgetragen und dadurch „die Schande Ägyptens von Israel hinweggenommen". Dann wurde das erste Paschafest auf dem Boden des Verheißungslandes gefeiert; der Mannaregen hörte auf, und das Volk ernährte sich jetzt von den Früchten des Landes.

Bevor Josue von Galgala aus an die Eroberung Jerichos schritt, erschien ihm „der Fürst des Heeres Jahves" mit ge-

zücktem Schwert als Symbol und Bürgschaft der siegreichen göttlichen Führung im bevorstehenden Kampf mit den viel mächtigeren Chanaanäern. — Die Stadt Jericho fiel durch wunderbares Eingreifen Gottes in die Hände Israels. Nachdem durch sechs aufeinanderfolgende Tage hindurch je ein Umzug um die Stadt schweigend stattgefunden hatte, mußten beim siebten Umzug des siebten Tages die Priester in die Posaunen stoßen und das Volk ein gewaltiges Kriegsgeschrei erheben. Währenddem fielen die Festungsmauern Jerichos ein, so daß die israelitischen Krieger durch die entstandenen Lücken in die Stadt eindringen und sie mit Leichtigkeit erobern konnten. An den Bewohnern Jerichos und ihrer ganzen Habe wurde über Auftrag Gottes das Banngelübde vollstreckt; nur Rahab und ihre Verwandtschaft wurde gemäß dem Schwur der Kundschafter verschont. Rahab wurde wegen ihres Glaubens gewürdigt, eine Stammutter Christi zu werden (Matth. 1, 5).

Hatte sich an Jericho die unwiderstehliche Macht Gottes und der Segen des Gehorsams bewährt, so zeigte sich sogleich bei der Stadt H a i, der der nächste Angriff galt, die Ohnmacht des von Jahve verlassenen Volkes und der Fluch der Gesetzesübertretung. Beim Angriff auf diese Stadt erlitt Israel eine Niederlage zur Strafe dafür, daß Achan vom Gebannten Jerichos besonders kostbare Stücke sich angeeignet hatte. Er wurde dafür gesteinigt, das Gebannte aber der Zerstörung übergeben. Darauf wurde Hai mit Leichtigkeit erobert und an den Bewohnern der Bann vollstreckt.

Die von E r n s t S e l l i n geleiteten Ausgrabungen von Jericho haben überraschende Ergebnisse zu Tage gefördert, die mit den biblischen Berichten in vollem Einklang stehen. Die Geschichte Jerichos reicht darnach in den Anfang des dritten Jahrtausends, wenn nicht weiter zurück. Aus dem Gang und Zustand der Festungsmauern ist ersichtlich, daß die Stadt etwa um die Wende des zweiten Jahrtausends zerstört wurde; jedoch ist bald darauf, und zwar durch die Chanaanäer, eine neue Befestigung erfolgt, deren Mauern einen von der früheren Umwallung völlig verschiedenen Lauf nahmen. Diese neue Umwallung setzt sich aus einer zirka 3,5 Meter starken Innen- und einer bei 1,5 Meter starken Vormauer aus in der Sonne getrockneten Ziegeln zusammen. Die Ziegelmauern ruhen auf einem zirka 4 Meter breiten, nach außen vorspringenden Fundament von gewaltigen Bruchsteinen. Auch diese chanaanäische Mauer ist gewaltsam zerstört worden, und von da an ist das kulturgeschichtliche Bild der Stadt ein ganz anderes. Die Mauern wurden nicht mehr aufgebaut, im Gegenteil, sie fielen immer mehr der Zerstörung anheim. Jericho blieb aber deswegen nicht unbewohnt. Es sind deutlich

neue Ansiedlungen teils außer, teils inner den Ruinen erkennbar; jedoch muß es Jahrhunderte lang eine offen daliegende Ortschaft gewesen sein. — Dies stimmt mit den biblischen Berichten überein, die trotz der unter Josue erfolgten Zerstörung wiederholt Jericho, einige Male unter dem Titel „Palmenstadt", als bewohnte Ortschaft erwähnen, so zB Jos 18, 21 (als eine der Städte des Stammes Benjamin) und II Sam 10, 5. Zu einer befestigten, mit Mauern umgebenen Stadt wurde Jericho erst unter König Achab von Israel, wobei sich der Fluch Josues (6, 25 f) erfüllte, daß, wer die Stadt wieder aufbaut, ihre Fundamente in seinem Erstgebornen legen, die Tore aber in seinem jüngsten Sohn einsetzen solle. Hiel von Bethel baute Jericho wieder auf. Dabei wurden (so wird III Kg 16, 34 am wahrscheinlichsten erklärt) sein Erstgeborner Abiram bei der Grundlegung der Mauern und sein jüngster Sohn Segub bei deren Vollendung (Einsetzung der Tore) als Bauopfer eingemauert. Vg das Prachtwerk: Ernst Sellin und Karl Watzinger, Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1913.

Nachdem Israel durch die Eroberung von Jericho und Hai in Chanaan festen Fuß gefaßt, wurde dem Auftrage Mosis entsprechend auf Ebal und Garizim das Gesetz feierlich aufgerichtet. — Die kriegerischen Erfolge Israels und die dabei offenkundig gewordene Hilfe Gottes machten auf die Bewohner des Landes einen mächtigen Eindruck. Die Bewohner des zunächst bedrohten Gabaon und drei anderer ihnen angeschlossenen Städte gaben jeden Versuch einer Gegenwehr auf und suchten sich durch List vor dem sicheren Untergang zu retten. Sie schickten Gesandte zu Josue, die so ausgerüstet waren, als kämen sie von weiter Ferne, um sich freiwillig Israel zu unterwerfen und erschlichen sich dadurch einen Bündnisvertrag und die eidliche Zusage der Verschonung. Als die Täuschung offenkundig wurde, blieb Josue seinem Eidschwur treu, die Bewohner dieser Städte wurden aber zum Frondienst für das Volk und für das Heiligtum verurteilt. — Andere Städte setzten sich zur Wehr. So wollten fünf chanaanäische Könige unter Führung Adonisedeks von Jerusalem Gabaon züchten und mit vereinter Waffengewalt sich gegen Josue behaupten. Dieser kam den bedrängten Gabaoniten zu Hilfe und brachte den verbündeten Königen eine vernichtende Niederlage bei, die durch einen außerordentlichen Hagelschlag, der sich über den fliehenden Chanaanäern entlud, vollendet wurde. In dieser Schlacht war es, wo auf Josues Gebet „Sonne und Mond stille standen, bis sich gerächt das Volk an seinen Feinden" (10, 13). Im folgenden ist der Bericht nur summarisch; es werden gleichsam nur die Stationen der Siegeslaufbahn Josues im Süden von

Chanaan angegeben (10, 28—41). „Alle Könige und ihre Reiche nahm er im Sturme." Darauf kehrte er mit seinem Kriegsvolke zur Rast ins Lager von Galgala zurück. — Inzwischen schlossen die Könige des Nordens mit Jabin, König von Azor, welcher Stadt von altersher eine führende Rolle zukam, ein Schutz- und Trutzbündnis gegen die neuen Eindringlinge, sie wurden aber beim See Merom gänzlich geschlagen. Noch lange mußten die Kriege fortgesetzt werden, bis das ganze Land, die Meeresküste ausgenommen, in den Besitz der Israeliten kam. Das 12. Kapitel gibt eine Gesamtübersicht über die Eroberung.

b) Die Verteilung Chanaans. Josues letzte Anordnungen. — Nachdem Chanaan der Hauptsache nach erobert war, wurde es durch das Los verteilt. Die Verteilung leiteten Josue und der Hohepriester Eleazar in Gemeinschaft mit den Familienhäuptern. Zuerst erhielten die vornehmsten Stämme ihren Besitz: Juda das Gebiet südlich von Jerusalem bis zur Wüste, Ephraim in der Mitte des Landes, Halb-Manasse nördlich von Ephraim am Meere. Jetzt wurde Silo (in Ephraim) zur vorläufigen Hauptstadt des Landes erkoren und dort bleibend das heilige Zelt aufgeschlagen. Dann ordnete Josue eine genaue Aufschreibung des noch unverteilten Landes an, worauf auch den übrigen sieben Stämmen ihr Gebiet zugewiesen wurde: Benjamin zwischen Juda und Ephraim; Simeon erhielt zerstreute Gebiete innerhalb der Grenzen Judas gegen die Philister und Edomiter hin[1], Zabulon erhielt das Gebiet nordöstlich von Manasse, Issachar das Land zwischen Jordan, Ephraim, Manasse und Zabulon, Aser den nordwestlichen Teil, Nephtali das Gebiet zwischen Jordan und Aser, Dan den noch übrigen Teil zwischen Juda, Benjamin und Ephraim. Zuletzt wurden die Freistädte bestimmt und die Leviten- und Priesterstädte ausgelost.

Jetzt durften die ostjordanischen Stämme in ihre Heimat zurückkehren. Sie errichteten am Jordan einen großen Altar, der aus Mißverständnis bald einen Bruderkrieg heraufbeschworen hätte. Da er aber nicht eine Opferstätte, sondern nur ein Denkmal der religiösen und politischen Einheit des

[1] Dies war die Erfüllung der Worte Jakobs: „Teilen werde ich sie in Jakob" (vg Gn 49, 5—7). Moses hat den Fluch des Patriarchen bestätigt, indem er in seinem Segen Simeon ganz überging.

ganzen Volkes sein sollte, wurden die aufgeregten Gemüter wieder beruhigt.

Kurz vor seinem Tode berief Josue noch eine große Volksversammlung in seinen Stammsitz Tamnathsare, um in ähnlicher Weise, wie es Moses getan, die Gesetzestreue als notwendige Vorbedingung des irdischen Glückes dem Volk vorzuhalten und dieses in eindringlicher Rede zum Festhalten am Gesetz aufzumuntern. Darnach lud er noch einmal die Vertreter von ganz Israel nach dem durch den Aufenthalt der Patriarchen geheiligten Sichem ein, wo sie neuerdings den Bund beschworen, den ihre Ahnen mit Gott geschlossen. Bald darauf starb er hochbetagt[2]; Israel aber diente dem Herrn, solange es von jenen geleitet wurde, welche Zeugen der Großtaten Gottes gewesen waren.

B) Das Buch Josue

Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josue, TQS 1864, 385 ff; 1865, 227 ff; Cornely, Introductio II 1, 177 sqq; Kaulen-Hoberg, Einleitung 5, 28 ff; Höpfl OsB, Introductionis Compendium II 68 sqq. — Kommentare: Hummelauer (Cursus) 1903; Schenz 1905; Dillmann; Öttli; Holzinger.

Das Buch Josue enthält die Geschichte Israels vom Tode Mosis bis zu den ersten Zeiten nach Josues Tod. Diese Geschichte fällt größtenteils mit dem Wirken dieses Helden zusammen, von dem das Buch den Namen trägt. Als Thema können darum passend die an der Spitze (1, 1—9) stehenden Worte Gottes gelten, durch die Josue die doppelte Aufgabe der Eroberung und der Verteilung Chanaans zugewiesen wurde. — Das Buch erzählt uns, wie Josue diese Aufgabe gelöst hat. Es zerfällt demnach in zwei Teile: Im ersten (1, 10—12, 24) wird die Eroberung, im zweiten (13—21) die Verteilung Chanaans berichtet. Daran schließt sich der Bericht über die Rückkehr der ostjordanischen Stämme und die Mitteilung über die letzten Ermahnungen Josues und seinen Tod (22—24).

Das Buch Josue schließt sich äußerlich an den Pentateuch an und setzt auch diesen voraus. Daraus folgt jedoch nicht, daß es anfangs damit zu einem Geschichtswerk (dem Hexateuch) verbunden gewesen und erst später davon abgetrennt worden sei, wie die Anhänger der Well-

[2] Über das Grabmal Josues zu Tamnathsare vg Vigouroux III 171 ff; Zschokke, Beiträge zur Beschreibung der westlichen Jordansau 1866, 76 ff.

hausenschen Pentateuchkritik annehmen, die konsequent auch ihre Quellenscheidung auf das Buch ausdehnen. Es ist vielmehr ein Werk für sich, eine selbständige, fortlaufende und in sich abgeschlossene Geschichtserzählung, die mit dem Pentateuch nur insofern zusammenhängt, als sie an die darin erzählten Begebenheiten anknüpft.

Vor allem ist sein Thema für sich allein hinlänglich geeignet, Gegenstand historischer Darstellung zu sein. Es verfolgt auch einen eigenen Zweck, der aus der ganzen Anlage mit Sicherheit zu erkennen ist. Der Verfasser war, nach allem zu schließen, über den Gang der Ereignisse bis ins Detail unterrichtet; nichtsdestoweniger geht er über vieles mit Stillschweigen hinweg, hebt aber besonders jene Partien hervor, worin das auffallende, ja wunderbare Eingreifen Gottes zugunsten Israels klar zutage tritt. Diese Art der Darstellung erhält ihren Kommentar durch die an die Spitze des Buches gestellte Verheißung Gottes und die Bemerkung am Schluß des Berichtes über die Verlosung des Landes. „Nicht ein einziges Wort, das Gott ihnen zu erfüllen versprochen hat, ward zunichte, sondern alles ging tatsächlich in Erfüllung" (21, 43). Der Verfasser wollte also aus der von ihm erzählten Geschichte den Beweis erbringen für die Treue Jahves in Erfüllung seiner auf Chanaan bezüglichen Verheißungen. — Ein sehr triftiges äußeres Argument besteht darin, daß sich von einer ursprünglichen Verbindung mit dem Pentateuch im Altertum nicht die geringste Spur finden läßt. Bereits im Kanon der Juden wurde das Buch einer anderen Klasse als die Bücher Mosis, nämlich den Propheten, zugeteilt

Über die Zeit der Abfassung des Buches läßt sich nur mutmaßen. Jedenfalls sind in ihm Quellenschriften verwendet, die mit den erzählten Ereignissen gleichzeitige Schriftsteller, zum Teil sogar Augenzeugen verfaßt haben. Dies geht aus der mitunter ganz ins einzelne gehenden Darstellung hervor. Bestätigt wird dies dadurch, daß in den späteren Büchern wiederholt auf Ereignisse, die in diesem Buche erzählt werden, Bezug genommen wird. Früher wurde nicht selten Josue selbst als Verfasser angesehen. Einmal (24, 26) wird seine schriftstellerische Tätigkeit ausdrücklich bezeugt, wonach er wenigstens seine Schlußreden dem Gesetzbuch beigefügt hat; nach 18, 4. 9 hat er eine schriftliche Aufnahme des nördlichen Chanaan anfertigen lassen. Manche Bemerkungen im Buch weisen aber darauf hin, daß das Buch später, jedoch nicht nach David, verfaßt oder doch mindestens überarbeitet worden ist.

Die Glaubwürdigkeit des Buches Josue wird durch die alten Denkmäler insoferne bestätigt, als viele der darin enthaltenen geographischen Namen auch in ägyptischen und assyrischen Inschriften vorkommen. Hieher gehören besonders die Karnak-Kataloge (Listen von Städten und Dörfern, die Pharao Tutmosis III aus der 18. Dynastie einnahm), so genannt, weil die Namen auf den Wänden des Tempels von Karnak eingegraben sind, und die Amarnatafeln.

Aus den letztern ist nämlich die politische Lage Chanaans um die Zeit der Einwanderung Israels ersichtlich, vorausgesetzt, daß der Auszug aus Ägypten bereits unter Amenophis II stattgefunden hat (vg S 224). Der Fürst Abdichiba von Jerusalem meldet

nämlich dem Pharao, daß die Chabiri die Länder und Städte des Pharao plündern und erobern und daß, wenn er nicht eiligst Hilfstruppen sende, das ganze Land in Gefahr sei, ihnen zuzufallen.

Man war von Anfang an geneigt, in diesen Chabiri die Hebräer, genauer die in Chanaan eingedrungenen Israeliten, zu finden. Nun berichten aber andere nördliche Gaufürsten in ihren Briefen an den Pharao dasselbe von den Sa. Gas. Die schon früher vermutete Gleichstellung der Chabiri mit den Sa. Gas scheint nun urkundlich insofern bestätigt zu sein, daß die Chabiri unter die Sa. Gas (Räuberhorden) einzuräumen sind. Dann scheint es sich aber in den Amarnabriefen nicht um Israel allein, sondern um einen viel ausgedehnteren Vorstoß stammverwandter Nomadenvölker zu handeln, der sich gerade infolge der Wanderung Israels und seiner Eroberung des Ostjordanlandes in Bewegung setzen konnte. In diesem Falle hatte die Korrespondenz der nördlichen Gaufürsten diese gesamten Völker, die Hebräer im weiteren, Abdichiba von Jerusalem das Volk Israel, die Hebräer im engern Sinne im Auge.

Vg Knudtzon, Weber und Ebeling, Die El-Amarna-Tafeln (Vorderasiatische Bibliothek), 2 Teile 1915; besonders I 46 ff II 1140 f.

Höchst wertvolle Beiträge zur Aufhellung der einschlägigen Geschichte haben die Ausgrabungen in Palästina geliefert. Wie Jericho sind auch andere im Buche Josue erwähnte Städte unter ihren Ruinen entdeckt und teilweise bloßgelegt worden.

Die Wunder im Buche Josue. — Daß die Rationalisten dem Buche Josue wegen der darin berichteten Wundertaten Gottes die Glaubwürdigkeit absprechen, ist selbstverständlich. Wem aber die Möglichkeit der Wunder feststeht, für den kann die Glaubwürdigkeit aus diesem Grunde keinem Bedenken unterliegen; die außerordentlichen Verhältnisse und Bedürfnisse der damaligen Zeit, wo es sich um die Erwerbung des von einem übermächtigen Gegner innegehabten Verheißungslandes und um die erste Grundlegung des israelitischen Staatswesens handelte, lassen vielmehr ein wunderbares Eingreifen Gottes als durchaus motiviert erscheinen. Als ganz verfehlt müssen jene Versuche bezeichnet werden, die von den im Buche berichteten Großtaten Gottes durch Umdeutung und Abschwächung der bezüglichen Berichte den Charakter des Wunderbaren abstreifen wollen. Die Worte der biblischen Erzählung sind zu klar, als daß sich in solcher Weise daran herumdeuteln ließe. Nicht nur wird von Gott selbst wiederholt auf sein wunderbares Eingreifen aufmerksam gemacht, es wird von ihm auch wiederholt ausdrücklich vorausgesagt, wie er vor dem Übertritt nach Chanaan Josue im allgemeinen versicherte: „Heute will ich anfangen, dich zu erhöhen vor dem ganzen Volke, damit sie wissen, daß, wie ich mit Moses war, so auch mit dir sein werde“ (3, 7). Dieses wunderbare Eingreifen Gottes ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Herr den Gang der Natur hätte immer aufheben müssen; er konnte ihre Kräfte ebenso gut durch außerordentliche Steigerung in seine und seines Volkes Dienste stellen.

a) Der Durchzug durch den Jordan. — Daß sich die Wasser des Jordan im Norden auftürmten, ist ganz deutlich gesagt. Wie dies bewirkt wurde, darüber sagt der Bericht nichts; nur ist besonders aus V ersichtlich, daß dieses Sichauftürmen viel nördlicher erfolgte, wahrscheinlich dort, wo der Jordan noch zwischen Felswänden

eingeengt war. Sayce (The early history of the Hebrews 1897, 249) berichtet, daß im Jahre 1267 der Jordan durch Felsenstürze in der Talschlucht mehrere Stunden lang aufgehalten wurde, so daß man weiter unten ohne Brücke ihn überschreiten konnte. Der biblische Bericht hindert nicht, Ähnliches in gesteigertem Maße auch für den Durchzug Israels anzunehmen, in welchem Fall der Herr ein großartiges Naturereignis benützt hat, um den Einzug seines Volkes ins Verheißungsland zu ermöglichen.

Cf. Hummelauer, Comment. 136 sqq.

b) Die Eroberung von Jericho schreibt Friedrich Delitzsch[3] dem Verrat der Rahab zu. Diesen Verrat muß er aber erst in den Bericht hineindichten; denn dort ist davon nicht die geringste Andeutung zu finden. Der ganze Bericht läßt nur die einzige Annahme zu, daß Israel die Stadt nicht durch irgendwelche strategische Künste, sondern nur durch das Eingreifen Gottes erobert hat. Durch welche Kräfte die Mauern zum Einsturz gebracht wurden, ist in der Bibel nicht gesagt. Gott kann ein gewaltiges Erdbeben dazu benützt, er kann aber auch ebenso gut ohne Verwendung natürlicher Kräfte den Einsturz bewirkt haben.

c) Das Wunder Josues bei Gabaon. — In der siegreichen Schlacht, die Josue den Chanaanäern bei Gabaon geliefert hat, sprach er die berühmten Worte: „Sonne, bewege dich nicht gegen Gabaon und Mond nicht gegen das Tal Ajalon." „Und Sonne und Mond blieben stehen, bis sich das Volk gerächt an seinen Feinden" (10, 12 f).

Diese Stelle wurde früher gewöhnlich so erklärt, daß das Stillestehen beider Gestirne auf eine wunderbare Strahlenbrechung zurückzuführen sei. Gegen diese Auslegung wandte sich der englische Astronom Maunder in einem Aufsatz (A misinterpreted miracle, Ein falsch aus-

---

[3] Friedrich Delitzsch hat in Fortsetzung seines durch die Aufsätze über Babel und Bibel begonnenen Kampfes gegen die Offenbarung die Schmähschrift Die große Täuschung (1920) veröffentlicht, deren erster Teil dem Eindringen Israels in Chanaan gewidmet ist. Er bestreitet zunächst das in der patriarchalischen Verheißung begründete Anrecht Israels auf Chanaan. Nicht Gott habe Israel geschaffen und zu seinem Volke auserwählt, sondern dieses habe sich seinen Nationalgott Jaho geschaffen, und da jedes Volk und sein Nationalgott ein eigenes Land haben mußte, Chanaan hiezu erobern wollen. Auch sei die Geschichte mit der angeblichen Verheißung Gottes im Widerspruch, weil Israel das im verheißenen Land (vom Euphrat bis zum Strom Ägyptens Gn 14) nie inne gehabt, ja nicht einmal ganz Chanaan erobert habe. Die erstere Annahme ist nur die Konsequenz von Delitzschs religionsgeschichtlichem Standpunkt (vg dagegen S 202), die andere beruht auf einem selbstgewollten Mißverständnis der betreffenden Schriftstellen. „Die große Täuschung" wird wegen ihrer Aufmachung (sie ist vielmehr ein Pamphlet, als eine wissenschaftliche Streitschrift) sogar von Anhängern seiner Ideen abgelehnt. Vg die S 327 genannten Gegenschriften von König und Theis sowie Meffert 222 ff.

gelegtes Wunder) der Zeitschrift The Expositor 1910, 359 ff, indem er diese Auslegung als ganz unmöglich erklärt. Dadurch angeregt, haben Hoonacker in Th u Gl 1913, 454 ff und van Mierlo SJ in ZkTh 1913, 895 ff „Das Wunder Josues" dementsprechend zu erklären versucht. Die Hauptgesichtspunkte der Erklärung des letztgenannten Exegeten sind:

1) Josue kann nicht gebeten haben, die Sonne möge in der Mitte des Himmels stehen bleiben (stetit itaque sol in medio coeli 6, 13). Er war mit seinem Heere in nächtlichem Eilmarsche aus Galgala herbeigeeilt; dadurch und durch den darauf folgenden Kampf wurden ihre Kräfte erschöpft. Wie konnte er bitten, daß die Sonne im damaligen Hochsommer um Mittag ihre sengenden Strahlen auf die ermatteten Kämpfer herabsenden möge?

2) Josue hat um ein Eingreifen Gottes gebeten, das den Sieg zur Vollendung bringen möge. Worin dieses bestand, wird 6, 11 berichtet: Als die Feinde bereits auf der Flucht waren, „sandte Jahve große Steine über sie vom Himmel bis nach Azeka; und es gingen viel mehr durch die Hagelsteine zugrunde, als die Söhne Israels mit dem Schwert umbrachten". Ein so furchtbares Hagelwetter, das die Feinde mehrere Stunden lang verfolgte, war eine wunderbare Naturerscheinung, da in den Sommermonaten in Palästina gar kein Regen fällt. Ganz im Einklang damit wird beim Lob des Siraziden auf Josue das Hagelwetter als Erfüllung seiner Bitte hingestellt: „er rief den mächtigen Allerhöchsten an, als er die Feinde ringsum bekämpfte, und es erhörte ihn der große und heilige Gott durch Hagelsteine von furchtbarer Gewalt" (Eccli 46, 6).

3) Wie ist aber damit das „Stillestehen von Sonne und Mond" zu vereinbaren? — Vor allem ist nicht zu übersehen, daß der kurze Bericht hierüber einem unmittelbar darauf zitierten Heldengedicht „im Buche der Gerechten" entnommen ist und darum selbst poetischen Charakter trägt. Was bedeuten nun das „Stillestehen" und das „Verstummen" von Sonne und Mond (so die hebräischen Ausdrücke)? In der babylonisch-asyrischen Astronomie wird Sonnen- und Mondesfinsternis als ein „Ruhen" dieser Gestirne bezeichnet. Wie der Astronom Franz Kugler SJ nachgewiesen, werden aber auch die athmosphärischen Verfinsterungen dieser Gestirne unter die Finsternisse gerechnet und wird auch darauf das Wort „Ruhen" angewendet. Solche atmosphärische Verfinsterungen treten besonders bei außerordentlichen Gewitterstürmen ein; es bleibt also auch bei ihnen die Sonne stehen. So heißt es Hab 3, 11, wo ein Gewittersturm geschildert wird: „Sonne und Mond bleiben stehen in ihren Wohnzelten; vor dem Lichte deiner Pfeile (Blitze) verschwinden sie, vor dem Glanze deines leuchtenden Speeres."

4) Sonnenstillstand und Hagelsturm sind also ein und dasselbe wunderbare Ereignis, womit Gott auf Bitten Josues dessen Kriegern zu Hilfe kam. Die Sonne blieb stehen, indem sie ihre sengenden Strahlen hinter den Gewitterwolken verbarg; diese haben das furchtbare Hagelwetter über die Feinde entladen und dadurch den Sieg Israels durch Vernichtung der Feinde vollständig gemacht.

§ 35

Die Periode der Richter

Baldweg, Das Zeitalter der Richter 1877; Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen III 1886, 182 ff; Sayce, The early history of the Hebrews 1897, 272 ff; Zapletal OP, Alttestamentliches 1903; Der biblische Samson 1906; Das Deboralied 1905; Kalt, Samson. Eine Untersuchung über den historischen Charakter von Richter 13—16, 1912. — Kommentare: Hummelauer SJ, In libros Iudicum et Ruth (Cursus) 1888; Neteler, 1900; Lagrange OP, 1903; Introduction au libre des Iuges RB 1902; Zapletal OP, 1923; Keil (Josua, Richter und Ruth), 1863; Öttli (Deuteronomium, Buch Josue und Buch der Richter), 1893. — Über den religiösen Kult in der Richterzeit: Richard French, Die Periode der Richter, in: Fischer, Lex mosaica 108 ff; Kugler SJ, Von Moses bis Paulus 1923, 88 ff.

A) Politischer und religiöser Zustand Israels nach dem Tode Josues

Durch die Besitznahme Chanaans hatte Israel für die Entwicklung seiner politischen und nationalen Selbständigkeit eine feste Grundlage erhalten und war dadurch in den Stand gesetzt, die Schätze der geistigen Kultur, die sein religiöser Beruf keimartig einschloß, sich immer mehr anzueignen und so seiner Bestimmung, Vermittler des messianischen Segens zu sein, entgegenzureifen. Als das auserwählte Volk Gottes sollte es vor allem die von den Vätern ererbte Religion gegen die Gefahren der Zukunft sicherstellen, das mosaische Gesetz getreu befolgen und vom Geist desselben in seinem ganzen Leben immer tiefer durchdrungen werden. Die Aussichten waren hiefür in mehrfacher Hinsicht günstig. Die grundlegende Tätigkeit Mosis, der Aufbau Josues und die außerordentlichen Großtaten Gottes hatten dem Gesetz im Volk Eingang verschafft, eine Art jugendlicher Begeisterung dafür in ihm erweckt, und die Abgeschlossenheit des Landes half, die Errungenschaften der Vergangenheit bewahren. Die Ereignisse bei der Rückkehr der ostjordanischen Stämme (Jos 22, 9 ff) sowie die Bemerkung „Israel diente Jahve alle Tage Josues und der Ältesten“ (24, 31; Richt 2, 7) geben zu erkennen, daß das Volk anfangs in treuer Hingabe an seinen Bundesherrn eifrig der Erfüllung des Gesetzes oblag und insbesondere vom Götzendienst sich frei hielt.

Die zwei Richt 17—21 mitgeteilten Ereignisse, die sich jedenfalls nicht lange nach Josues Tod zugetragen haben, belehren uns jedoch, daß schon damals, wenn auch nur ver-

einzelt, bedeutende Mißstände herrschten. Der Ephraimite Micha unterhielt in seinem Haus einen ungesetzlichen Winkelgottesdienst, ein gegen das Gesetz brotloser Levit gab sich dafür zum Priester her, und eine bedeutende Schar nach Norden auswandernder Daniten nahm aus dem Haus des Micha das Gußbild und den Winkelpriester mit sich in die neue Heimat. — Ein weit bedenklicheres Symptom war es, daß ein ganzer Stamm (Benjamin) sich zum Mitschuldigen am unnatürlichen Verbrechen der Gibeathiter machte und, anstatt es zu rächen, durch seine trotzige Haltung einen furchtbaren Bruderkrieg heraufbeschwor. Um so höher ist es dabei anzuschlagen, daß das ganze übrige Israel die Sünde der Gibeathiter einmütig verurteilt und sich wie ein Mann erhoben hat, um an der verbrecherischen Stadt und dem ganzen mitschuldigen Stamm unerbittlich das verdiente Strafgericht zu vollstrecken.

Nachdem aber die Augenzeugen der Großtaten Gottes das Zeitliche gesegnet hatten und ein neues Geschlecht herangewachsen war, ging es mit Israel sowohl in religiöser als politischer Hinsicht rasch abwärts. Mehr als ein Umstand hat zu diesem Niedergang beigetragen. Die größte Gefahr drohte den Israeliten von den unterjochten Bewohnern Chanaans. Dem Befehl Mosis entgegen hatten sich schon zu Josues Zeiten besonders die nördlichen Stämme im Krieg gegen die Chanaanäer lässig gezeigt und die festen Städte unerobert gelassen. In der Folgezeit gaben viele den Vertilgungskrieg auf und begnügten sich damit, die heidnischen Einwohner tributpflichtig zu machen. Daraus entwickelte sich allmählich von selbst ein Zusammenleben bis zur innigsten Lebensgemeinschaft, der ehelichen Verbindung mit den Heiden. Damit war eine schiefe Bahn betreten, auf der nicht bloß Israels nationale Eigenart, sondern noch früher das Leben nach dem Gesetz und der Monotheismus dem sicheren Ruin verfallen mußten. Denn die Chanaanäer wurden den Israeliten „Dornen in den Augen und Stacheln in den Seiten, Gruben und Schlingen“ (Nm 33, 35). Die naturgemäße Folge der Lebensgemeinschaft mit den Heiden war das allmähliche Verlorengehen der zarteren und geistigen Religion Israels gegenüber dem sinnlichen Kult der neuen Freunde und somit der Verlust jenes außerordentlichen Bandes, welches so

lange das auserwählte Volk fest verknüpft und zu bedeutenden politischen Aktionen befähigt hatte. Die Schrift meldet kurzweg: „Sie dienten den Baalim und Astaroth". Am Anfang mag wohl vielfach nur eine Vermischung des Jahvekultus mit der Götterverehrung stattgefunden haben, indem der Gott Israels, anstatt nur angebetet zu werden, durch heidnisches Zeremonienwesen verehrt wurde. Dabei blieb es aber nicht. Israel nahm nach und nach den Götzendienst der Chanaanäer an. Je mehr es sich durch fleischliche Bande und Gemeinschaft der Ideen mit den Heiden vermischte, um so mehr mußte in gleichem Schritt auch der Sinn für die nationale Einheit und Zusammengehörigkeit sich verlieren.

Dieser Abfall zum Heidentum wurde durch das Wesen des chananäischen Götzendienstes (vg S 53 ff) sehr begünstigt. Durch sein äußeres Blendwerk und die darin gebotene Befriedigung aller sinnlichen und fleischlichen Triebe im Menschen übte der Baalsdienst einen fast unwiderstehlichen Reiz der Verführung auf die Israeliten aus, dies um so mehr, als ihr Monotheismus durch den bildlosen Jahvekult der Sinnlichkeit sozusagen gar keine Nahrung bot und der gesetzliche Gottesdienst durch die Bescheidenheit seiner äußeren Feier auf das grobsinnliche Gemüt der Israeliten nicht viel Anziehungskraft ausübte und wegen der Einzigkeit der legalen Kultusstätte für den Großteil des Volkes nach dieser Seite fast wirkungslos blieb. Wohl setzte man sich im Drange der Verhältnisse über das Gesetz, nur an der einzigen Kultusstätte zu opfern, hinweg; aber gerade dieser Ausweg barg neue Gefahr für die Reinheit der Religion in sich. Die Israeliten übernahmen die Kultusstätten der besiegten Chanaanäer, verehrten Jahve auf den Höhen, die früher der Baalsverehrung gedient hatten. Mit den Kultusstätten nahmen die Israeliten nach und nach auch die dort aufgestellten Masseben und Ascheren in ihren Kult herüber, anfangs wohl nur als Symbol der wahren Gottheit; sie verehrten Jahve in ähnlicher Form wie die Chanaanäer ihren Baal, kamen aber so schrittweise dazu, die von den Vätern übernommene Jahveverehrung mit dem Baalskult vollends zu vertauschen, so daß der Verfasser des Richterbuches wiederholt die Klage erheben konnte: „Sie verließen Jahve und dienten den Baalim und Astaroth".

Vg Scholz, ThaB I 52 ff; Gottesdienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, 137 ff; Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel 31 ff; Schenz, Einleitung 87 ff; Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels 1901; Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker BSt XIV 5. 6; Kortleitner, De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis 1908.

Mit dem Verlust der wahren Religion und mit der Schwächung des nationalen Gefühls zerriß das doppelte Band, das Israel zu einer Einheit umschlang. Allmählich trat im

ganzen Volksleben eine bedenkliche Zersetzung ein. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und damit das Mark der Volkskraft schwanden immer mehr dahin, je länger und ungestörter die trennende Kraft an der Arbeit war. In gleichem Schritt entwickelte sich bis zum Übermaß die Selbständigkeit der einzelnen Stämme derart, daß nicht selten ein Stamm an den Geschicken des anderen nicht nur keine Teilnahme hatte, sondern dessen Aufblühen sogar mit Eifersucht verfolgte. Insbesondere trat schon frühzeitig ein scharfer Gegensatz zwischen Ost- und Westjordanland hervor. Bei diesem Zersetzungsprozeß fiel auch die Beschaffenheit des Landes fördernd in die Wagschale. Chanaan zeigt nämlich „trotz seiner strengen Abgeschlossenheit gegen die Nachbargebiete innerhalb seiner Grenzen die mannigfaltigsten, ja einander ganz entgegengesetzten Terrainformationen, welche, zu den verschiedensten Lebensbeschäftigungen herausfordernd, schon lange vor der israelitischen Okkupation wiederholt ihren zersetzenden und auflösenden Einfluß auf dortselbst domizilierende Völkerschaften ausgeübt hatten“ (Weiß).

Bei Israel traten, von der Sünde Benjamins abgesehen, die ersten Spuren staatlicher Auflösung, und zwar gerade unter dem Eindruck eigenartiger Lebensbeschäftigung und kleinlicher Sonderinteressen, im Kriegszug des Barak und der Debbora gegen Sisara zutage (Richt 4; 5). Es gelang schon nicht mehr, das ganze Volk zum gemeinsamen Kampf gegen den Feind aufzubieten. Einzelne Stämme zogen es vor, bei ihren Herden, Schiffen oder an den Buchten des Meeres sitzen zu bleiben. Den Fortschritt dieser Auflösung bezeichnen die wiederholten Bruderkämpfe in der späteren Richterzeit. Schon unter Gedeon wollten die Ephraimiten es fast auf einen Bürgerkrieg ankommen lassen, um für die vermeintliche Zurücksetzung, daß sie nicht früh genug gegen Madian aufgeboten worden seien, Rache zu nehmen, und sie ließen sich nur durch die klugen Worte des uneigennützigen Richters noch besänftigen. Die Städte Sokkoth und Phanuel mußten aber ihre sträfliche Teilnahmslosigkeit am siegreichen Auftreten Gedeons schwer büßen. Der siebzigfache Brudermord, den Gedeons Sohn Abimelech mit Hilfe der Sichemiten beging, die sonstigen Greueltaten dieses Scheusals und die Erhebung Sichems gegen ihn hatten nur lokalen Charakter. Aber unter Jephte wurde, und zwar wiederum durch die Eifersucht der Ephraimiten, ein furchtbarer Bürgerkrieg entfacht, der diesem Stamm über 40.000 Leute kostete.

Unter solchen Verhältnissen machte sich der Mangel einer geordneten und einheitlichen Staatsverfassung bitter fühlbar. Die Bande der Einheit wurden immer lockerer, die Auflösung ergriff alle Kreise, jedermann

ging seine eigenen Wege. Der Verfasser des Richterbuches stellt dies im Anhang (18—21) als den eigentlichen Charakterzug, als die Signatur der ganzen Periode hin, wenn er, offenbar um für die mitgeteilten Ereignisse eine Erklärung zu bieten, viermal sagt: „Damals war kein König in Israel" und zweimal hinzufügt: „und jeder tat nach seinem Gutdünken".

Unter solchen Umständen war Israel frühzeitig auf dem Weg, sowohl seine nationale als religiöse Eigenart zu verlieren und vollständig in die besiegten Chanaanäer aufzugehen. Nach dem natürlichen Gang der Dinge würde es dieser Gefahr ebensowenig entronnen sein, als viele andere Völker des Altertums, die in ähnlicher, noch günstigerer Lage sich befanden. Israels Beruf war seine Rettung. Gott hatte sich dieses Volk als Werkzeug zur Ausführung seines Erlösungsplanes auserwählt; darum ließ er es nicht zugrunde gehen, sondern griff wie zur Gründung, so auch zu seiner Erhaltung in außerordentlicher Weise ein. Er ließ nämlich das schon von Moses aufgestellte, später von Josue wiederholte Grundgesetz der Leitung Israels in Kraft treten: die Sünden des Volkes wurden durch zeitliches Unglück bestraft. Wenn Israel von der wahren Religion zum Götzendienst der Chanaanäer abfiel, fügte es der Herr, daß zur Strafe dafür die sündigen Stämme in die Gewalt auswärtiger Feinde kamen und von diesen schwer bedrückt wurden, bis endlich Buße und Besserung sie wieder der Freiheit würdig machten. Um ihnen diese zurückzugeben, erweckte er dann aus ihnen tatkräftige Männer, die, von heiliger Begeisterung erfüllt und von Vaterlandsliebe getrieben, sich an die Spitze des Volkes stellten, dessen gläubigen Sinn wieder belebten, den Feind bezwangen und der Heimat Selbständigkeit, Frieden und Wohlfahrt wieder brachten. Israel wurde dadurch über diese Periode gefahrvoller Stürme in eine Zeit hinübergerettet, in der die göttliche Vorsehung einen neuen, dauerhaften Grund für eine günstige Entwicklung des Volkes legte. Die von Gott erweckten Volksführer heißen in der heiligen Schrift šôph^{e}tim (*κρίται*, iudices, Richter), und nach ihnen wird die ganze Periode die der Richter[1] genannt.

[1] In tempore unius iudicis, quando iudices praeerant (Ruth 1, 1).

Die Vertreter der Wellhausenschen Pentateuchkritik lassen Israel bei seinem Einrücken in Chanaan und in den ersten Zeiten der Richterperiode auf einer sehr niedrigen Kulturstufe stehen; die ganze Geschichte Israels sei ja durch das Gesetz der Entwicklung bedingt gewesen, weshalb wie die Religion so auch die sonstige Kultur des Volkes sich erst in Chanaan von den ersten Anfängen, besonders unter dem Einfluß der Chanaanäer, hinaufentwickelt habe. Auch katholische Autoren sehen in dem Chanaan besiedelnden Israel nur ein Nomadenvolk, „Schafhirten", die erst allmählich zum Ackerbau übergegangen seien, und zwar zunächst, „wie es bei Nomaden der Fall ist, die sich anzusiedeln anfangen, vor allem Gerste gebaut haben" (Zapletal, XXX). In dieser Auffassung liegt etwas Wahrheit, aber auch viel Einseitigkeit und Übertreibung. Schon die Patriarchen waren wahrscheinlich von Haus aus nicht bloß Viehzüchter, sondern auch Ackerbauer; sie stammten ja aus Ur in Chaldäa. In Chanaan waren sie auf das noch nicht okkupierte Land angewiesen, sie wechselten wiederholt ihren Wohnsitz, betrieben aber dort, wo sie sich länger aufhielten, auch Ackerbau. (Vg Eberharter, Betrieben die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob auch Ackerbau? TQS 1915, 1 ff.) In Ägypten durchlebte Israel eine mehrhundert Jahre lange Periode der Seßhaftigkeit. Dort konnte es sich dem Einfluß der hochentwickelten Kultur der Ägypter gar nicht entziehen. Auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens drängte ihnen das eigene Interesse diesen Einfluß auf; sie lernten dort den intensiven Ackerbau, die dazu notwendige künstliche Bearbeitung des Bodens zum Zwecke ergiebigster Ausnützung kennen und verbanden so die Viehzucht mit dem Ackerbau. Die sehr lange Bedrückung und die dadurch veranlaßte Verwendung zum Bau von Befestigungswerken und Vorratsstädten machten sie mit der Baukunst der Ägypter bekannt. Ihr Befreier und Führer Moses selbst war unterrichtet in aller Weisheit und Wissenschaft der Ägypter und hat gewiß wenigstens den Kreis der unter seiner Oberleitung führenden Persönlichkeiten in kultureller Hinsicht günstig beeinflußt. Der Bau des Bundeszeltes mit den hiezu notwendigen Fertigkeiten und Künsten weist auf eine ziemlich hohe Kulturstufe der daran Beteiligten hin. Ebenso legt das mosaische Gesetz durch seine weisen Anordnungen von einer sehr beachtenswerten Kulturstufe Zeugnis ab. Es wäre nun geradezu unverständlich, daß die Israeliten in einem Menschenalter alle diese in Jahrhunderten angesammelten Schätze der Kultur sollten eingebüßt haben, so daß sie in Chanaan auf der niedersten Stufe des Wanderlebens als Schafhirten wieder von neuem beginnen mußten. Gewiß brachte der Aufenthalt in der Wüste eine Unterbrechung der Seßhaftigkeit und damit in kultureller Hinsicht einen sehr bedeutenden Rückschlag, der sich in Chanaan um so empfindlicher geltend machte, als nach dem Tod Josues lange Zeit hindurch eine staatliche Zentralgewalt fehlte, die für die kulturelle Entwicklung eines Volkes immer von ausschlaggebender Bedeutung ist. Die Israeliten waren aber zweifellos in der Lage, in den von ihnen eroberten Gebieten zunächst in die wirtschaftliche Kulturarbeit der Besiegten einzutreten. Und je mehr sie sich in den eroberten Gebieten festsetzten, um so schneller konnten sie jenen Rückgang überwinden, den der Wüstenaufenthalt mit sich gebracht hatte.

B) Die biblische Darstellung der Richterperiode

Die biblische Geschichtserzählung über diese Periode findet sich im Buch der Richter und in I Sm 1—8.

a) Das Buch der Richter. — In diesem Schriftwerk sind leicht der Hauptbestandteil (1—16) und ein doppelter Anhang (17; 18 und 19—21) zu unterscheiden. Der eigentliche Kern des Buches (3, 5—16, 31) besteht aus einer Reihe einzelner Erzählungen, in denen das Auftreten einiger Richter ausführlich beschrieben wird. Wie zur Ausfüllung sind ganz kurze Notizen über andere Richter eingeschoben. Dabei wird mitunter aus großen Zeiträumen keine geschichtliche Tatsache mitgeteilt; auch ist von Heli und Samuel keine Rede mehr. Der Verfasser des Buches hat demnach nicht eine Geschichte der Richterperiode geschrieben. Sein Thema und der Plan des Werkes sind aus der in der Erzählung eingehaltenen Reihenfolge und besonders aus der Einleitung des Buches 1, 1—3, 4 ersichtlich. Im ersten Kapitel beschreibt er den politischen Zustand Israels nach dem Tod Josues als die historische Voraussetzung des allmählichen Abfalles der Israeliten von ihrem Bundesgott und des Weiterganges der Ereignisse, der durch diesen Abfall bedingt war. Dann wird erzählt, daß ein Engel des Herrn, wahrscheinlich ein Prophet, Israel sein Verhalten gegen die Einwohner als Untreue gegen Gott vorgehalten und auf die bitteren Folgen solcher Nachlässigkeit hingewiesen habe. Von 3, 5 an beginnt der Verfasser, die Erfüllung dieser Prophetie aus den Tatsachen zu berichten. Zuvor (2, 6—3, 4) stellt er noch in großen Zügen die Pragmatik dar, die Jahve auf diese Neugestaltung der Dinge hin in der Leitung seines Volkes eingehalten hat. Zu diesem Zweck greift er auf die Zeit Josues zurück, erzählt, wann und wie der Abfall begonnen, und stellt dann fest, daß Gott die äußeren Geschicke Israels nach dem Verhalten des Volkes ihm und dem Gesetz gegenüber geleitet hat. Der Nachweis dieser Wahrheit aus den Ereignissen der Richterperiode bildet das eigentliche Thema und den Zweck des Buches. Der Verfasser liefert den Nachweis dadurch, daß er nur über sechs Richter ausführlich berichtet. Abgesehen davon, daß die vorliegenden Quellen, was Ausführlichkeit anbelangt, sehr ungleich waren, dürfte

der Grund dieser Auswahl im Charakter der mitgeteilten Ereignisse liegen, wonach sie zur Beleuchtung des Themas besonders geeignet schienen.

An diese Ausführung des Themas schließt sich der doppelte Anhang, worin die zwei bereits oben erwähnten Ereignisse berichtet werden.

Diese zwei Begebenheiten stehen mit dem eigentlichen Plan des Verfassers nicht im Zusammenhang und werden darum am Ende des Buches nach Art eines Anhanges mitgeteilt, obwohl sie der zeitlichen Reihenfolge nach an den Anfang gehörten. Wenn auch diese zwei Erzählungen dem Inhalt nach ganz verschieden sind, so dienen sie doch dem gleichen Zweck, der aus der wiederholt vorkommenden Bemerkung: „Damals war kein König in Israel und ein jeder tat nach seinem Gutdünken" sich ergibt. Der Verfasser will aus diesen zwei eklatanten Beispielen zeigen, wie sehr in Israel Religion und Sitte niedergegangen sind, da das Königtum als Stütze der Gesetzesübung noch nicht bestanden hat.

Bei der Frage nach dem Verfasser sind die Verfasser der einzelnen Erzählungen und der Verfasser des Buches, der diese zu einem Ganzen geordnet hat, zu unterscheiden. Die einzelnen Erzählungen haben ihre eigenen Verfasser und rühren aus verschiedenen Orten und Zeiten her. Diese einzelnen Berichte hat ein Schriftsteller gesammelt und, soweit ihr Inhalt es erlaubte, unter einen Gesichtspunkt gebracht, den er in der erwähnten, von ihm selbst mit Benützung früherer Quellen verfaßten Einleitung kundgibt. Da Heli und Samuel im Buche nicht genannt werden, obwohl besonders die Geschichte des letzteren einen wichtigen Beitrag zur Ausführung des Themas geliefert hätte, wird der Schluß gezogen, daß die diesbezüglichen Ereignisse zur Zeit der Abfassung noch nicht Gegenstand der Geschichte waren — mit anderen Worten, daß das Buch in der ersten Königszeit verfaßt worden ist. Andere hingegen, zB Schlögl, nehmen an, daß ursprünglich die ersten Kapitel von I Sm noch zum Richterbuch gehört haben und erst später wegen der innigen Beziehung Samuels zur Begründung des Königtums davon abgetrennt und dem Werk über die Könige einverleibt worden seien. Demnach wäre auch der Schluß auf eine so frühe Abfassung des Buches nicht gerechtfertigt. Die Tradition bietet aber für diese Annahme gar keine Bestätigung. — Der theologische Pragmatismus verweist das Buch in eine Zeit, wo die Reinheit des Glaubens und die treue Anhänglichkeit an den Bund des Herrn sehr gefährdet war. Dieser Pragmatismus findet sich besonders stark auch in den Büchern der Könige ausgeprägt und ist auf die Schlußreden des Deuteronomiums zurückzuführen. Da dieses Buch durch die Auffindung zur Zeit des Königs Josias besondere Wichtigkeit erlangte, nehmen einige an, das Richterbuch sei bald darnach, um die Reformtätigkeit des Josias zu bekräftigen, verfaßt worden.

Nach Zapletal sind sämtliche Reden des Richterbuches metrisch in Stichen abgefaßt. Derselbe Gelehrte glaubt, aus dem Wechsel des Metrums innerhalb einer Erzählung auf die Benützung mehrerer Quellen, denen die Erzählung entnommen wurde, schließen zu sollen. Auch nimmt er für das Buch in der gegenwärtigen Form zwei Verfasser an, die er R 1 und R 2 bezeichnet. Dem älteren R 1 schreibt er den Plan des Buches zu, wie er durch das die Darstellung beherrschende Grundgesetz der Pragmatik bestimmt und auch in der Einleitung 2, 6 ff formell dargelegt ist. Diesem Verfasser komme darum jener Hauptteil des Buches zu, der sich als abgerundetes Ganze in diesen Plan einfügen läßt. Ein späterer Bearbeiter (R 2) habe dann aus den ihm vorliegenden Quellen noch manches hinzugefügt, so die erste Einleitung 1, 1—2, 5; wahrscheinlich das Debboralied, die beiden Nachträge und die Erwähnung jener Richter, von welchen keine Taten berichtet werden.

b) I Sm 1—8. — Die Bücher Samuels erzählen die Einführung des Königtums in Israel und die Begründung desselben im Haus Davids. Zu diesem Zweck greift der Verfasser auf die letzten Jahrzehnte der Richterperiode zurück, beschäftigt sich aber dabei nur mit jenen Persönlichkeiten und Ereignissen, welche für die Neugestaltung der Dinge von Bedeutung waren. Er geht aus von der Geburt des Mannes (Samuel), der den Umschwung eingeleitet und durchgeführt hat, und kommt wegen der Verkettung der Umstände und Ereignisse dazu, die traurige religiöse und politische Lage Israels unter Heli zu schildern. Dann wird auf Samuel übergeleitet, der die Erneuerung Israels bewirkt und als letzter Richter das Königtum eingeführt hat.

Das Buch Ruth. In diesem Buch wird eine Familiengeschichte aus der Zeit der Richter erzählt. Elimelech aus Bethlehem wanderte infolge einer Hungersnot mit seiner Frau Noemi und zwei Söhnen nach Moab aus, wo diese einheimische Frauen nahmen. Als er und die zwei Söhne, diese kinderlos, gestorben waren und die Hungersnot ein Ende hatte, kehrte Noemi mit der einen Schwiegertochter, namens Ruth, nach Hause zurück. Dort kam diese mit dem reichen Vetter Booz in Berührung und wurde über ihren Antrag von ihm zur Pflichtehe genommen. So wurde sie die Urgroßmutter Davids. Offenbar ist der Hinweis auf diesen genealogischen Zusammenhang der eigentliche Zweck der Schrift; jedoch ist die Erzählung wohl unabhängig davon verfaßt und erst später durch Hinzufügung einzelner Bemerkungen hiefür erweitert worden. Die Erzählung gehört demnach in die Reihen jener Berichte, aus denen das Richterbuch zusammengestellt ist. Auch war das Buch früher, jedenfalls noch zur Zeit der Septuaginta, damit verbunden.

C) Die Richter

Die Richterperiode zerfällt nach der Darstellung des gleichnamigen Buches in drei Partien, die sämtlich eine

göttliche Mahnrede an das Volk gleichsam zur Einleitung haben. Zuerst tritt ein Bote des Herrn auf, der das Volk an die göttlichen Wohltaten erinnert, ihm die Lässigkeit im Vertilgungskrieg gegen die Chanaanäer zum Vorwurf macht und dafür arge Schädigung durch die verschonten Feinde prophezeit (2, 1—5). Später sendet der Herr einen Propheten, der ebenfalls Israel auf die göttlichen Wohltaten und den Ungehorsam des Volkes hinweist (6, 8—10). Noch ernster ist die dritte Strafrede gelegentlich des Überfalls der Ammoniter (10, 10—14). Die durch diese Strafreden eingeleiteten drei Zeitabschnitte haben das Gleichartige, daß in ihnen Abfall vom Glauben, Einfall auswärtiger Feinde, Buße und Bekehrung des Volkes, Befreiung durch die Richter und ein langer Zustand des Friedens wechselnd aufeinanderfolgen. Jedoch läßt sich deutlich erkennen, daß es mit Israel im allgemeinen immer mehr abwärts geht. Der Abfall wird am Ende allgemeiner und häufiger, aber auch die Bedrückung durch die Feinde härter; die wiederhergestellte Ruhe wird immer kürzer und durch turbulente Ereignisse im Innern gestört. In jedem dieser drei Abschnitte sind mehrere Richter aufgetreten, wie auch die Bedrückungen mannigfach waren.

a) In den ersten Zeiten war Israel fast von allen Seiten bedroht. Von Nordosten fiel Kusan Rasathaim, König von Aram[2], in Chanaan ein und legte dem Land einen Tribut auf. Er scheint es bis Juda unterworfen zu haben; denn ein Glied dieses Stammes, Othoniel, Kalebs Brudersohn, schüttelte das Joch der achtjährigen Knechtschaft wieder ab (3, 8—11). Die lange Ruhe von vierzig Jahren ließ Israel auf seinen Bundesgott wieder vergessen. Es bedurfte einer neuen Züchtigung. Von Osten drangen die Moabiter im Bunde mit den Ammonitern und Amalekitern in das Ostjordanland ein und machten sogar den Stamm Dan tributpflichtig. Die Bedrückung dauerte 18 Jahre. Aod befreite sein Vaterland auf eine völkerrechts-

[2] Neuere Erklärer nehmen an, daß Kusan Rasathaim König von Edom war. Dieser Name sei ursprünglich im Text gestanden, später aber aus Versehen in Aram umgeschrieben und noch später das erklärende Naharaim beigefügt worden. Als Grund hiefür geben sie an, daß der feindliche Einfall in Juda erfolgte, da ja Othoniel vom Stamme Juda als Retter und Richter auftrat. (Vg Zapletal 41.)

widrige Weise, die zwar seinen Patriotismus ins Licht stellt, aber auch die Roheit seiner Gesinnung verrät. Als Gesandter überbrachte er den Tribut seines Volkes und benützte diese Gelegenheit, den König Eglon von Moab meuchlerisch zu ermorden. Diese Tat war das Signal zu einer allgemeinen, siegreichen Erhebung, die auf achtzig Jahre Frieden schaffte (3, 12—30). Im Südwesten beunruhigten Israel die Philister, werden aber von Samgar zurückgedrängt. Am längsten verweilt der Geschichtsschreiber in seinem Bericht bei der von Norden drohenden Gefahr. Sisara, der Feldherr des chanaanäischen Königs Jabin von Azor, fiel in die nördlichen Stammgebiete ein. Diesmal ging der Anstoß zur Rettung von einer Frau, der Prophetin Debbora, aus, die damals das Richteramt ausübte. Sie ermutigte Barak, sich an die Spitze des Volkes zu stellen; die Stämme Nephtali und Zabulon scharten sich um ihn. Am Berg Tabor kam es zur Entscheidungsschlacht. Das Heer des Sisara wurde geschlagen; er selbst fiel der List einer Frau, der Keneterin Jahel, zum Opfer. Debbora feierte diesen Sieg in einem herrlichen Lobgesang (4; 5).

Das Debboralied ist wegen seines allgemein anerkannten hohen Alters und der fast handgreiflichen Gleichzeitigkeit mit den Ereignissen, die seinen Hauptinhalt bilden, von der größten Wichtigkeit für die Erkenntnis der Geschichte Israels. Es ist vor allem ein Beweis dafür, daß Israel aus mehreren Stämmen bestand, die zusammengehörten und auch vom Gefühl der Zusammengehörigkeit beherrscht waren. Darum zogen mehrere gemeinsam zum Kampfe aus; die aber daheim blieben und ihren Sonderinteressen dienten, werden dafür scharf getadelt. Die Stämme waren nach dem Lied verteilt, so wie es dem Verteilungsplan im Buche Josue entspricht. Die südlichen Stämme werden nicht erwähnt, wohl deshalb, weil der Verkehr mit ihnen durch die Zustände unterbunden war. Wir sehen ferner daraus, wie schwer die Bedrängnisse der Feinde auf Israel lasteten, da sogar die Bestellung der Felder gehindert war und das Volk den Mut nicht mehr fand, gegen die Bedränger sich zu erheben. Das Lied ist auch von hoher religionsgeschichtlicher Bedeutung. Es kommt darin das theokratische Verhältnis Jahves zu Israel, und zwar zu ganz Israel, nicht etwa bloß zu einem Einzelstamm, zB Juda, ganz klar zum Ausdruck. Israel ist das Volk Jahves, er ist sein Retter, dem auch die Natur bei der Befreiung seines Volkes zur Verfügung steht. Das Lied enthält auch eine Anspielung an die Gesetzgebung am Sinai, indem Jahve von Seir ausgezogen ist, und an die Führung Israels durch die Wüste, indem er von Edom einherschritt. Das Lied ist darum ein sehr beachtenswertes literarisches Dokument gegen einzelne Grundanschauungen der modernen Kritik.

b) Als in den Friedenstagen (die Ruhe dauerte vierzig Jahre) Israel neuerdings zum Götzendienst abfiel, brachen

die Horden der Madianiter und Amalekiter in das Land ein und drangen raubend und mordend bis in die Ebene von Sephela vor. Zum Retter aus dieser äußerst drückenden Bedrängnis wurde durch einen Engel des Herrn Gedeon, der Sohn einer unscheinbaren Familie, berufen, der alsbald vielverheißende Proben von Mut und Glaubenseifer ablegte. Wiederholt wurde ihm vom Herrn seine Berufung durch Wunder beglaubigt. Auch das Befreiungswerk selbst war von außerordentlichen Umständen begleitet, damit um so mehr Gott als dessen Urheber erkannt werde. 300 auserlesene Männer, und auch sie nicht durch die Schärfe des Schwertes, errangen den ersten Erfolg über die feindlichen Horden. Weithin wurde dann das Volk aufgeboten, um den fliehenden Feinden nachzusetzen. Der Sieg war ein so glänzender, daß er für alle Zukunft typisch blieb und noch in späteren Generationen wiederholt verherrlicht wurde. Gedeon stieg derart im Ansehen, daß ihm die erbliche Herrscherwürde angetragen wurde. In theokratischer Gesinnung schlug er das Angebot aus und begnügte sich mit einem namhaften Teil der Beute, verwandte ihn aber dann zum Schaden Israels dazu, in seiner Heimat einen Separatkultus einzurichten (6, 1—8, 30). Was Gedeon ausgeschlagen, suchte sein ihm ganz unähnlicher Sohn Abimelech durch Gewalt und Mord an sich zu reißen. Um sich der königlichen Herrschaft zu bemächtigen, ließ er seine 70 Brüder umbringen und warf sich zum Herrscher über Sichem auf, dessen Bewohner schon wieder Jahve den Rücken gekehrt und die Verehrung des Baalberith (Bundesbaal) eingeführt hatten. Seine Herrschaft war verdientermaßen weder für ihn noch für die Sichemiten von Glück begleitet und fand durch eine Volkserhebung gegen ihn recht bald ein ruhmloses Ende (8, 31—9, 57). Nach ihm war der Ephraimite Thola im West-, der Galaaditer Jair im Ostjordanland Richter.

c) Eine besonders schwere Züchtigung traf Israel von zwei Seiten her im dritten Stadium der Periode, da die religiöse Verwilderung und der Götzendienst weiter als je um sich gegriffen hatten. Von Osten fielen die Ammoniter in Galaad ein, im Südwesten drangen gleichzeitig die Philister immer weiter vor. Das Richterbuch erwähnt den Ammoniterdruck an erster Stelle, wohl nur deshalb, weil Israel davon auch früher befreit wurde, indem die philistäi-

sche Bedrängnis vierzig Jahre lang währte und sogar die auf Jephte folgenden Richter noch überdauert und in jene Zeit übergeleitet hat, welche der Einführung des Königtums unmittelbar voranging. Gegen die Ammoniter riefen die Stammfürsten von Galaad den tatkräftigen Jephte, der als Sohn einer Ehebrecherin vom väterlichen Haus verstoßen war, zu Hilfe. An der Spitze der ostjordanischen Stämme schlug er die Feinde aufs Haupt, wandte dann aber seine siegreichen Waffen auch gegen Ephraim, um es wegen seiner Eifersucht und Anmaßung zu züchtigen (10, 6—12, 7). Der Verfasser erwähnt noch kurz drei Richter: Abesan von Bethlehem, Ahialon von Zabulon und Abdon von Ephraim, um dann dem Einfall der Philister und den Taten Samsons größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Das Gelübde Jephtes. — Jephte machte vor seinem Angriff auf die Ammoniter dem Herrn das Gelübde: „Wenn du die Söhne Ammons in meine Hände gibst, so soll, was immer mir, sofern ich glücklich zurückkehre, aus der Tür meines Hauses entgegenkommt, dem Herrn gehören, und ich werde es zum Brandopfer darbringen." Dies traf seine eigene Tochter, sein einziges Kind, das an der Spitze der Gespielinnen zu allererst den siegreichen Vater beglückwünschen wollte. Beim Anblick seiner Tochter wurde sich der Sieger der Tragweite seines Gelübdes sogleich bewußt; wohl brach er in Klagen aus, aber er bestand auf seinem Versprechen, und auch die heldenmütige, des Vaters würdige Tochter gab sich ohne Widerrede zur Erfüllung des Gelübdes her, zufrieden mit dem Ruhm des Vaters und der Freiheit des Vaterlandes. Nur um das eine bat sie, daß sie zwei Monate lang mit ihren Gespielinnen im Gebirge ihre Jungfrauschaft beweinen dürfe. „Als diese Zeit herum war, erfüllte Jephte an ihr sein Gelübde und sie erkannte keinen Mann." Die Erinnerung an diesen Heldenmut der Tochter Jephtes feierten die Jungfrauen dieser Gegend eine Zeitlang dadurch, daß sie alljährlich um diese Zeit vier Tage lang ein Fest begingen, um die Tochter Jephtes (wegen ihres Opfermutes) zu verherrlichen (11, 29—40).

Dieses Gelübde ist verschieden erklärt worden.

a) Nach der früher gewöhnlichen Ansicht, welche besonders die heiligen Väter und die alten Theologen festgehalten haben, hat Jephte wirklich seine Tochter als Brandopfer dargebracht; einige sind sogar der Ansicht, daß er von Anfang ein Menschenopfer beabsichtigt habe. Als Gründe werden vorgebracht: der Ausdruck ʿolâ (holocaustum) lasse nur an ein eigentliches Brandopfer denken und die Worte: quicunque egressus fuerit de foribus domus können nur auf Menschen gedeutet werden, wofür schon die alten Übersetzer, besonders auch V, durch ihr quicunque eintreten. Dazu stimme, daß Jephte offenbar ein ganz außerordentliches, besonders wertvolles Opfer darzubringen im Sinn hatte. Ein gesetzliches Opfer hätte aber eine derartige Wichtigkeit nie beanspruchen können. Dabei sei Jephte in einer religiösen

Verirrung befangen gewesen, die im Mangel an Unterweisung, in der Roheit des Zeitalters und in der Aufregung des Augenblicks eine hinreichende Erklärung finde.

Wenn sodann Jephte dieses Gelübde durch den Opfertod seiner Tochter auch wirklich erfüllt hat, so habe er sich von der übertrieben strengen Auffassung leiten lassen, die die Israeliten, am Buchstaben des Gesetzes hangend, auch sonst bewiesen: Ein dem Herrn oder beim Herrn gemachtes Versprechen muß um jeden Preis erfüllt werden. Gegen diese tiefgewurzelte Überzeugung konnte die ruhige Überlegung nicht aufkommen; es ließ aber auch der in dieselbe Zeit fallende Bürgerkrieg Jephte nicht zur Ruhe kommen. Vielleicht haben auch die bei den Orientalen herrschende Geringschätzung des Menschenlebens, eine unrichtige Auffassung vom Opfer Isaaks und die heidnische Sitte der Menschenopfer die Tat des Richters beeinflußt.

b) Viele Exegeten der Neuzeit widersprechen dieser Auffassung und stellen ihr besonders entgegen: Es sei schwer denkbar, daß Jephte, der sich in der Geschichte Israels so gut bewandert zeigt und in seinem ganzen Auftreten sowohl kluge Überlegung als insbesonders ein tief religiöses Gemüt verrät, ein im Gesetz schwer verpöntes Menschenopfer gelobt habe; und dies um so weniger, als gerade das Menschenopfer die furchtbarste Verirrung jenes Götzendienstes war, dem die Israeliten behufs ihrer Rettung vor allem entsagen mußten. — Noch unwahrscheinlicher sei, daß Jephte, das übereilte Gelübde vorausgesetzt, es tatsächlich erfüllt habe. Sowohl er als seine Tochter handelten in der Überzeugung, ein Gott wohlgefälliges, von ihm streng verlangtes Werk zu tun, wenn sie auf der Erfüllung des Gelübdes bestanden. Daß sie auf die Unerlaubtheit des dem Herrn Gelobten gar nicht aufmerksam wurden, könne man nicht voraussetzen. Dann müßte man in Jephte die ärgste Verblendung, wahren Fanatismus annehmen, um eine Tat, die in sich ein abscheuliches Verbrechen ist, als Betätigung frommen, religiösen Sinnes erklärlich zu finden. Dann verbliebe noch das Unbegreifliche, daß nicht wenigstens, ähnlich wie beim Schwur Sauls gegen Jonathan, das Volk eine Tat hintertrieben habe, die seinem innersten Gefühl und besonders der begeisterten Hingebung für das Haus seines Retters so sehr widerstreben mußte. — Jedenfalls darf man eine in sich so unwahrscheinliche Tat nicht annehmen, wenn nicht im Text zu einer solchen Auffassung zwingende Gründe vorliegen. Diese seien aber in der Tat nicht vorhanden. Das Wort „Brandopfer" sei nicht zu pressen, da ja auch nicht alle, sondern nur männliche, fehlerlose Tiere als solches dargebracht werden durften. Wie für solche ein Surrogat, so trat für den Menschen „die Hörigkeit und der Dienst bei der Stiftshütte an die Stelle". Als solche Diener der Stiftshütte werden auch Frauen erwähnt, welche nach I Sm 2, 22 ff zur Jungfräulichkeit verpflichtet waren. Das Gelübde, von seinem Eigentum an Personen etwas dem Herrn zu schenken, war bedeutsam genug, zumal Jephte nicht wußte, wen es etwa treffen würde. Nachdem es seine Tochter getroffen, mußte ihm das Gelübde doppelt schwer fallen. Er beraubte sich des Trostes ihrer Nähe, sie selbst der vielleicht schon heiß ersehnten ehelichen Verbindung und des Segens der Nachkommenschaft, womit das Aussterben seines erst berühmt gewordenen Hauses identisch war. Auch so gefaßt, muß die Ausführung des

Gelübdes für Jephte und seine Tochter als wohl beispielloser Heroismus erscheinen. — Diese Auffassung scheint der Text selbst nahezulegen. Die Tochter verlangte noch zwei Monate, um ihre Jungfrauschaft zu beweinen, dh darüber klagen zu können, daß sie jungfräulich bleiben müsse. Das war also ihr größtes Opfer. Ist dies einerseits ein Beweis, daß der Verzicht auf die Ehe in ihren Augen das größte Opfer war, so scheint darin auch angedeutet zu sein, daß das Opfer des Lebens nicht verlangt wurde. Dasselbe hätte ihr doch müssen mehr zu Herzen gehen, wird aber von ihr gar nicht erwähnt. Eine Bestätigung hiefür liefert die Notiz über die Erfüllung des Gelübdes: „Jephte tat an ihr, wie er gelobt hatte, und sie erkannte keinen Mann." Diese letzten Worte geben doch an, was durch Erfüllung des Gelübdes geschah. Sie heißen aber soviel als: sie blieb ehelos. Es ist schwer einzusehen, warum die hl Schrift nicht die Opferung der Tochter mit klaren Worten ausdrücken soll, nachdem sie doch das Ereignis selbst berichtet.

Trotz dieser Einwendungen hat doch die erstere Ansicht mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Auch sind die vorgebrachten Gegengründe nicht stichhältig genug. Was zunächst den Inhalt des Gelübdes anbelangt, so können wir nur aus dem Text, keineswegs aber a priori schließen, ob es sich nicht wenigstens implicite auch auf ein Menschenopfer bezogen habe oder nicht. Wir müßten sowohl die religiöse Erkenntnis als insbesondere die damalige Stimmung Jephtes viel besser kennen, als es möglich ist, um von vornherein das Menschenopfer vom Gelübde für jeden Fall auszuschließen. — Auch der Einwand gegen die Ausführung des Gelübdes ist nicht beweiskräftig. Wohl waren Jephte und seine Tochter überzeugt, daß sie durch die Ausführung ein Gott wohlgefälliges Werk vollbringen. Waren sie aber in der übertrieben strengen Auffassung befangen, das Gott Gelobte müsse um jeden Preis geleistet werden, so sahen sie eben in der Ausführung des Gelübdes und nicht so sehr in seinem Inhalt das Gott wohlgefällige, ja von ihm streng geforderte Werk. Sie waren dabei freilich im Irrtum, aber nicht mehr als Saul, der ebenfalls seinen unschuldigen Sohn Jonathan seinem voreiligen Schwur zuliebe dem Tode überliefern wollte. Dabei kann die Analogie mit den schwer verpönten Menschenopfern der Heiden nicht entscheidend in die Wagschale fallen. Denn die heidnischen Menschenopfer waren mit erschreckender Ausschweifung und abscheulichem Götzendienst verbunden, Vergehungen, die in jeder Hinsicht unerlaubt sind. Vom Menschenopfer an und für sich gilt dies nicht, da ja Gott selbst von Abraham tatsächlich das Opfer seines Sohnes als Beweis gänzlicher Hingabe verlangt hat. Jephte mochte hinlänglich überzeugt sein, daß Gott Menschenopfer nicht verlange, ja verbiete; er konnte aber doch, den irrigen Standpunkt vorausgesetzt, die Ansicht haben, er müsse es vornehmen, für den Fall, daß er es gelobt habe. Daß aber das Volk die Ausführung des Gelübdes nicht gehindert hat, bietet uns bei der vollständigen Unkenntnis der Vorgänge keinen festen Angriffspunkt gegen die Annahme des Menschenopfers. Wir wissen ja nicht, ob das Volk der Anschauung Jephtes gehuldigt, ob es dazu in stummer Resignation geschwiegen, ob es, wenn auch vergeblich, Versuche gemacht habe, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. — Endlich bieten

uns der Inhalt und die Geschichte des Gesetzes viel zu wenig Anhaltspunkte, um das gelobte Brandopfer hier als Hingabe zum Dienst des Heiligtums und zur Ehelosigkeit aufzufassen. Jedenfalls kommt man über Mutmaßungen nicht hinaus. Wohl wurde die Ehelosigkeit allgemein im Alten Testament als Opfer angesehen, aber nicht in dem Sinn, daß man sie für das Bessere, Gott Wohlgefälligere hielt, sondern weil sie des gerade den frommen Israeliten äußerst wertvollen Segens der Nachkommenschaft beraubt und deshalb als Unglück, ja häufig sogar als Schande gegolten hat. Darum ist es auch kein psychologischer Widerspruch, daß die Tochter Jephtes ohne Widerrede ihr Leben für das Gelübde ihres Vaters opferte und dabei nicht so sehr die Hingabe des Lebens, als vielmehr das beweinte, daß sie es in jungfräulichem Stand hingeben, also ohne Nachkommenschaft, die ihr gerade jetzt doppelt wertvoll erschien, sich dem Tode weihen mußte. Mit Rücksicht darauf hat auch der heilige Geschichtsschreiber, wo er kurz, vielleicht mit einer gewissen Scheu, die Ausführung des Gelübdes berichtet, diese eine Folge ihrer Zustimmung zu demselben eigens betont. So findet auch die Bitte der Tochter um zwei Monate Frist zur Beweinung ihrer Jungfrauschaft eine vernünftige Erklärung. Im andern Fall hatte sie ja ihr ganzes Leben Zeit, ihr Los zu beklagen. Auch läßt sich nicht beweisen, daß die am Tempel dienenden Frauen ehelos blieben. War es aber wirklich der Fall und somit ihre Jungfräulichkeit eine dauernde Institution in Israel, so ist es wieder unmotiviert, daß gerade Jephtes Tochter zu Ehren ein Fest eingesetzt wurde. Ganz anders liegt die Sache, wenn sie den Heroismus aufbringen mußte, ihr junges und jungfräuliches Leben dem Vaterland zum Opfer zu bringen.

Die moderne Kritik beruft sich mit Vorliebe auf das Gelübde Jephtes, um die Behauptung zu stützen, daß Israels Religion sich aus dem Molochdienst entwickelt habe; aber ganz mit Unrecht. Mag auch Jephte durch heidnische Sitte irgendwie beeinflußt gewesen sein, wir finden in der hl Schrift nichts, was uns berechtigen könnte, auf dieses ganz vereinzelte Faktum hin, auch nur für die frühere Geschichte Israels, Menschenopfer als üblich anzunehmen.

Für das geistige Opfer treten unter den neuesten Exegeten besonders ein: Kaulen, KK VI 1287 ff; Zschokke, Die biblischen Frauen 1882, 184 ff; van Hoonacker, Le voeu de Jephté 1893; für das blutige Opfer: Hummelauer, Ic 219 sqq. Vg Schönen, Das Gelübde Jephtes TQS 1869, 531 ff; Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte 1896, I 199 ff; Mader 153 ff; Fernandez, Votum Jephte (Verbum Domini I, 1921, 104 sqq); Zapletal, 185 ff.

Zum gefährlichsten Feinde Israels wurden beim Ausgang der Richterperiode die schon seit der Patriarchenzeit in Chanaan ansässigen Philister (S 68 f). Sie hatten inzwischen neuen Zuzug, besonders aus Kreta, erhalten und sahen sich infolge dieser Einwanderung genötigt, über ihr Stammgebiet hinaus nach Osten vorzudringen, um neue

Wohnsitze zu gewinnen. Selbstverständlich kam es dabei zu Reibereien mit den Israeliten, wobei diese den kürzeren zogen und in vollständige Abhängigkeit von den Philistern gerieten. Gegen den Druck dieser Feinde erhob sich der Israelit Samson, der von Gott durch eine wunderbare Kraft ausgezeichnet war, solange er seinem Nasiräat treu blieb und insbesondere über sein Haupt kein Schermesser kommen ließ. Er verbreitete durch seine abenteuerlichen Heldentaten unter den Philistern Schrecken und Schaden, wozu ihm die Verehelichung mit einer Philisterin Gelegenheit gab. Als er aber sein Herz in sinnliche Lust verstrickte und einer philistäischen Buhlerin (Dalila) das Geheimnis seiner Stärke verriet, wurde er im Schlaf seiner Haarlocken beraubt, darauf überwältigt, geblendet und in den Kerker geworfen. Nachdem ihm aber das Haupthaar wieder gewachsen und damit die frühere Körperkraft zurückgekehrt war, benützte er eine Festversammlung zu Ehren des Dagon, wo er den versammelten Philistern zum Schauspiel dienen sollte, um an seinen Feinden heilige Rache zu nehmen. Vom Geist Gottes erfüllt, rüttelte er an zwei Säulen, auf denen das Gebäude stand, mit solcher Kraft, daß sie brachen, die Halle darüber einfiel und ihre Trümmer gegen 3000 Philister begruben. Durch seine Heldentat hatte er seine Sünde gebüßt; die Befreiung Israels durchzuführen, war ihm aber nicht gelungen. Eigene Halbheit und Mangel an Unterstützung von seiten des Volkes waren das Hindernis gewesen.

Der historische Charakter der Samsons-Erzählung. — Der Erzählung von Samsons Geburt und Taten ist von den Akatholiken vielfach der historische Charakter abgesprochen worden. Den meisten Anklang hat unter ihnen die besonders von Steinthal ausgebildete Ansicht gefunden, daß Samson, der Sonnenheros, eine Analogie zum griechischen Herkules sei. Dagegen ist am historischen Charakter der Person Samsons und an der Geschichtlichkeit der Erzählung durchaus festzuhalten, wie Kalt in seiner eingehenden Monographie dartut. Die Bibel selbst, die hl Väter, die Theologen des Mittelalters und die katholischen Exegeten bis auf die neueste Zeit stehen auf diesem Standpunkt. Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht die Erzählung selber. Sie ist durchaus einheitlich, schlicht und einfach, ohne inneren Widerspruch und auch sonst innerlich glaubwürdig. Der Bericht spiegelt ferner die religiösen, politischen und sozialen Verhältnisse der Zeit mit auffallender Treue wider. Die eingestreuten geographischen Notizen stimmen durchaus mit den anderwärts erkannten Tatsachen überein. Vom Bestreben, eine Heldengestalt zu erdichten, findet sich keine Spur. Wohl wird Samson als Besitzer übermenschlicher Stärke,

als Verteidiger der Interessen seines Volkes geschildert; aber ebenso wird ganz offen seine Halbheit, seine unbezähmbare fleischliche Neigung zu philistäischen Frauen geschildert. Für die ungeheure Körperkraft wird das Nasiräat als Grund angegeben, zugleich berichtet, daß er sie durch eigene Schuld verloren, als er, in sinnlicher Liebe zu einer Philisterin verstrickt, sich von ihr das Geheimnis seiner Kraft entlocken ließ und seiner langen Haare beraubt wurde. — Manche Unwahrscheinlichkeiten oder Unmöglichkeiten sind durch eine falsche Exegese in die Erzählung hineingetragen worden. Besonderen Anstoß hat erregt, daß im Rachen des von ihm getöteten Löwen sich ein Bienenschwarm angesiedelt haben soll, aus dem dann Samson Honig mitgenommen hat. Wie unberechtigt dies ist, ergibt sich aus dem Berichte W a s m a n n s SJ, daß auf den Molukken sogar Menschenschädel als Bienenstöcke gefunden worden seien. (Stimmen der Zeit 1920, 430 ff.) — Daß Samson mit dem Kinnbacken eines Esels tausend Philister totgeschlagen habe, „ist ein Wunder, welches eine unglückliche Interpretation in den Text hineingetragen hat". (Z e n n e r SJ.) Dieser Exeget hat dem betreffenden Vers eine eigene Untersuchung (Ein biblisches Wortspiel. Kritische Beiträge zur Geschichte Samsons ZkTh 1888, 246 ff) gewidmet, worin er, ausgehend von der doppelten Bedeutung des Wortes chamor (Esel und das Rote) 15, 16 übersetzt: „Mit dem Kinnbacken des Roten (des Esels) habe ich sie gerötet, mit dem Kinnbacken des Esels schlug ich tausend Mann (in die Flucht)". Der Sinn ist danach: Samson hat, als die tausend Philister im Hohlweg gegen ihn zogen, den Kinnbacken eines Esels ergriffen und damit jene, die er erreichen konnte, blutig geschlagen und die anderen dadurch in die Flucht gejagt. Die auch in der heutigen Punktierung des MT vorliegende unrichtige Auffassung des hebräischen Zeitwortes hat bereits in der V zu einer falschen Übersetzung (interfecit) geführt und damit die irrige, heute wohl allgemein verlassene Erklärung eingebürgert. — Zur Verwüstung der philistäischen Felder durch die zusammengebundenen Füchse vg D ö l l e r, Biblische Miszellen IX, Samsons Füchse, Richt 15, 1—5 (Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus XXXIV, 292 ff). — Zum Einsturz des Hauses, den Samson durch die Niederlegung der zwei Säulen bewirkte, vg L i c h t e n b e r g, Die ägäische Kultur 1911, 143—146, wo der Verfasser unter anderem aufmerksam macht, daß das Haus nach Art eines ägäischen Megaron gebaut war, mit den beiden Mittelsäulen in der Vorhalle. Diese Säulen waren nach der ägäischen Bauweise aus Holz und ruhten auf einer niedrigen Steinbasis. Daß im Philistergebiet diese Bauweise herrschte, hat nichts Befremdendes, im Gegenteil, die Philister waren ja Ägäer und haben auch die heimische Bauweise nach Chanaan mitgenommen. Samson hat diese Säulen von ihrer Basis abgerückt und dadurch das Haus zum Einsturz gebracht. — Nach Z a p l e t a l weist die Erzählung so viele Volkszüge auf, „daß man mit Recht annehmen kann, sie sei vorher vom Volk erzählt worden, als eine Art hebräisches Volksepos, wozu die vielen darin enthaltenen Verse das Ihrige beigetragen haben" (Das Buch der Richter 244 ff). Die gleiche Ansicht hat dieser Exeget schon früher in seiner Schrift Der biblische Samson aufgestellt. Als K a l t aaO dagegen Einspruch erhob, unter anderem, weil der Bericht dann eine hebräische Sage wäre, gab Zapletal zur aufklärenden Antwort: „Was das Volk erzählt, und zwar auch in

Versen, muß deshalb keine ‚Sage' sein, nichts der Wahrheit Widersprechendes".

Mit Samsons Tod stehen wir bereits mitten in jener Zeit, in der sich die in den ersten Kapiteln von I Sm erzählten Begebenheiten zugetragen haben.

Dort wird (4, 1) ein Feldzug Israels gegen die Philister erwähnt, ohne daß von einem Einfall derselben die Rede ist. Da die Bücher Samuels sich an das Richterbuch anschließen und dessen Geschichte fortführen, war dies auch gar nicht notwendig. Es wird dabei eben der Richt 13, 1 erwähnte Philisterdruck vorausgesetzt. Da dieser vierzig Jahre lang gedauert hat und erst zwanzig Jahre nach der Niederlage Israels bei Aphek (ISm 4; 7, 2—14) und dem Tode Helis gebrochen wurde, so läßt sich der Gang der Ereignisse in dieser letzten Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit folgendermaßen darstellen: Der Hohepriester Heli war Richter in Silo vierzig Jahre lang. Ein friedliebender, schwacher Mann, ist er—wie es scheint—nie gegen auswärtige Feinde zu Felde gezogen, sondern hat sich nur mit Schlichtung innerer Angelegenheiten abgegeben. In die Mitte seiner Amtsführung fällt der Beginn der Philisterherrschaft. Während derselben (wahrscheinlich ziemlich anfangs) wurde Samson geboren (13, 5). Sein Auftreten fällt demnach wohl frühestens mit den letzten Lebensjahren Helis zusammen, der zwanzig Jahre nach dem Beginn des Philisterdruckes gestorben ist. Samson war demnach während des Zustandes der tiefsten Erniedrigung tätig, in welcher Israel besonders seit der Niederlage bei Aphek (ISm 4) schmachtete. Es gelang ihm nicht, Israel daraus zu befreien. Er machte wohl den Anfang dazu, aber die Befreiung selbst führte erst Samuel zwanzig Jahre nach dieser Niederlage zu Ende. Samson dürfte demnach einige Jahre vor dem Auftreten Samuels gestorben sein.

Die Richter waren nicht Träger der richterlichen Gewalt in unserem Sinne; dafür hatte die von Moses ergänzte Sitte der Patriarchen schon vorgesorgt. Ihre Gewalt läßt sich bestimmen aus der Veranlassung und dem Zweck ihres Auftretens. Wenn das Volk von einem äußeren Feind bedrückt war, dann traten die Richter auf, um es zu befreien, weshalb sie geradezu „Befreier"[3] genannt wurden. Sie hatten also zunächst eine militärische Stellung, sie waren Heerführer des Volkes, was V (10, 1) durch das Wort dux zum Ausdruck

[3] Dedisti eis salvatores, qui salvarent eos de manu hostium suorum (Neh 9, 27; cf Jud 2, 16; 3, 9. 15).

bringt. Außer der Befehlshaberstelle hatten sie noch anderweitige Staatsgewalt inne, die sie im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt ausübten, sei es, daß sie Recht sprachen, was von der Prophetin Debbora ausdrücklich erwähnt wird, oder daß sie nach Herstellung der Ruhe für die Reinheit des Glaubens Sorge trugen. Daher nennt V „die Tage Gedeons" nicht unpassend dies, quibus Gedeon praefuit (8, 28). Jephte wird geradehin als rôš (Haupt, princeps, 11, 9. 11) bezeichnet. Die Ausübung dieser Gewalt in ihrem ganzen Umfang wird šaphaṭ (richten) genannt, insoferne dieses Wort nicht bloß „Recht sprechen", sondern auch „Recht verschaffen" (gegenüber dem Bedrücker), befreien und dann überhaupt regieren bedeutet.

Die rechtliche Grundlage für die Ausübung der Gewalt war nicht ein bestimmtes festes Recht, sondern eine Tatsache, die Notlage und das Bedürfnis des Volkes. In dieser Not fühlten sich tatkräftige Männer durch ihre begeisterte Liebe für das Vaterland angetrieben, an der Spitze des Volkes die gemeinsame Gefahr abzuwenden. Diese Begeisterung wird in der hl Schrift auf den Geist Gottes zurückgeführt, indem es wiederholt heißt: „Er erweckte ihnen einen Richter." Gedeon wurde durch eine Engelserscheinung, Samson schon vor seiner Geburt dazu bestimmt. Das Volk hinwieder fügte sich in dem Drange der Not ihrem Kommando, begrüßte wohl auch ihr Auftreten und stellte sich bereitwillig unter ihre Fahne. Ja, die Galaaditer wandten sich in ihrer Bedrängnis von selbst an Jephte mit der Bitte, er möge die Führung übernehmen.

War demnach die Richtergewalt durch die Not bedingt, so war sie auch durch die Not begrenzt. Sie war so groß, als die Notlage es verlangte, der Richter es verstand, sich Anerkennung zu verschaffen, und das Volk sich herbeiließ, sie ihm zu zollen. Da meistens nicht das ganze Land, sondern nur Teile (ein oder mehrere Stämme) von den feindlichen Einfällen zu leiden hatten, so war auch die Gewalt der Richter für gewöhnlich auf eben dies Gebiet beschränkt. War das Volk befreit und die Not vorüber, so galt auch die Hauptaufgabe des Richters als erfüllt. Meist zogen sie sich ins Privatleben zurück; doch verblieb ihnen mit dem Ruhm auch ein großes Ansehen, das sie je nach den Bedürfnissen und der Stimmung des Volkes zur Bewahrung des Gewonnenen und zur Reinerhaltung des Glaubens ausnützen konnten. Von einer Erblichkeit der Würde war unter solchen Verhältnissen natürlich keine Rede. Allmählich jedoch brach sich im Volke selbst die Erkenntnis Bahn, daß es in seinem eigenen Interesse läge, wenn eine gewisse Machtfülle in der Hand eines fähigen, vertrauenswürdigen Mannes dauerhaft vereinigt wäre. Darum wurde schon Gedeon die erbliche Herrscherwürde angetragen und erhielt Jephte das Angebot, Fürst für das Ostjordanland zu werden. Durch Heli und Samuel wurde sodann der Übergang zur Anerkennung der königlichen Würde vollends angebahnt.

Zur Chronologie der Richterperiode vg S. 381 ff.

§ 36
Die Einführung des Königtums

Weiß, David und seine Zeit. Historisch-exegetische Studien, vornehmlich zu den Büchern Samuels 1880, 18 ff; Sayce, The early history usw, 332 ff; Peters, Beiträge zur Text- und Literaturkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuels 1899; Wiesmann, Die Einführung des Königtums in Israel ZkTh 1910, 118 ff; Baumann, König Saul. Theol. Studien und Kritiken 1908, 161 ff; Göttsberger, Die Verwerfung Sauls, in: Festgabe für Alois Knöpfler 1917, 140 ff. Weitere Literaturangaben S 413.

A) Samuel, der letzte Richter
(I Sm 1—7)

Trostlos war die Lage Israels beim Ausgang der Richterperiode. Den religiösen Verfall bezeichnet besonders das wüste Treiben der Priester Ophni und Phinees am Heiligtum, die blinde Nachgiebigkeit ihres Vaters, des Richters und Hohenpriesters Heli, sowie die Bemerkung 3, 1: „Das Wort Gottes war kostbar (selten) und die Weissagung nicht verbreitet in jenen Tagen." Es fehlte eben das Erdreich, auf das der Same der göttlichen Offenbarung hätte fallen können, weshalb der Bundesgott den Verkehr mit seinem Volk immer mehr einstellte. Den Gipfelpunkt erreichte das Elend in einem neuen Krieg gegen die Philister, in dem nicht nur Israel mit ungeheuren Verlusten geschlagen, sondern sogar die Bundeslade, das sichtbare Unterpfand der Gnadengegenwart Jahves, als Beute fortgeführt wurde (I Sm 4). Wohl stellten die Philister die Bundeslade nach einigen Monaten wieder zurück, aber Freiheitssinn und Zusammenhalt blieben dem Volk derart fremd, daß ein Held wie Samson keine Unterstützung fand, ja sogar vom Stamm Juda den Philistern ausgeliefert wurde (Richt 15, 11—14). Israel wäre so ganz dem Untergang verfallen, wenn die Dinge auf natürlichem Weg sich entwickelt hätten. — Da trat in der zwölften Stunde (von Geburt aus ein Kind der Gnade und als Nasiräer Gott geweiht), von Gottes Hand sorgsam herangebildet, Samuel, der letzte Richter, auf mit der doppelten Mission, sein Volk vor dem sicheren politischen Ruin zu retten und zugleich sittlich-religiös zu erneuern. Beiden Aufgaben wurde Samuel nach Maßgabe der Verhältnisse seiner Zeit gerecht. Es gelang ihm

vor allem, „seinem Volk wiederum ein hohes nationales Selbstbewußtsein einzuflößen, indem er dasselbe zwanzig Jahre nach der erwähnten Niederlage bei Mizpat (Masphath) um sich scharte und mit vereinten Kräften einen wuchtigen Schlag gegen die Philister führte. Ungleich Bedeutenderes leistete er aber durch die unermüdliche Pflege der Religion und des theokratischen Geistes in allen Gauen des Landes, die er, sein Richteramt ausübend und Opfer darbringend, durchzog. Zu keinem anderen Zweck, als um diese innerste Lebensbedingung Israels zu festigen, stiftete er in mehreren Städten, zB in Gibea und Rama, Prophetenschulen, die Geburtsstätten der unbestechlichsten Wächter über die israelitische Theokratie“ (Weiß).

B) Saul, der erste König

(I Sm 8—15)

Samuel bezeichnet auch in anderer Hinsicht einen Wendepunkt in der Geschichte Israels. Als letzter Richter schloß er eine vielbewegte, aber lehrreiche Periode; zugleich war er als Prophet berufen, das Volk in die Zeit der königlichen Herrschaft einzuführen und für die segensreiche Entwicklung des Königtums den Grund zu legen. Mit Hinweis auf sein hohes Alter und auf die nichts weniger als vertrauenerweckende Haltung seiner Söhne verlangte nämlich das Volk, er möge ihm einen König bestellen. Samuel mißbilligte zwar anfangs dieses Verlangen; von Gott ermächtigt, gab er jedoch den Bitten des Volkes nach und salbte auf göttlichen Befehl den Benjamiten Saul zum König über Israel. Dieser wurde durch mehrere Zeichen seiner göttlichen Berufung versichert und noch durch das Los zum König bestimmt und darauf vom größten Teil des Volkes als solcher ausgerufen. Nachdem Saul durch einen Sieg über Ammon und durch seinen Edelmut allgemeine Anerkennung sich verschafft hatte, legte Samuel sein Richteramt nieder, ohne jedoch damit aufzuhören, als Prophet das Volk vor Gott und die Rechte des Königs gegenüber dem Volk zu vertreten. Er stand dem neuen Herrscher mit Rat und Tat bei, war bemüht, dem neuen Königtum seinen Geist einzuflößen, und erwies sich so als dessen beste Stütze.

Die Regierung Sauls wird in der hl Schrift sehr kurz abgetan. Diese berichtet (14, 47) summarisch, daß er mit allen

Feinden ringsum Krieg geführt und sie überwunden habe. Außerdem werden — und zwar mit auffallender Ausführlichkeit — fast nur solche Ereignisse mitgeteilt, die geeignet sind, Saul im üblen Licht erscheinen zu lassen: sein vorzeitiges Opfer im Krieg gegen die Philister, sein voreiliger Schwur, der seinem Sohn Jonathas bald das Leben gekostet hätte, und die Verschonung des Amalekiterkönigs Agag. Der hl Schriftsteller will eben nicht die Geschichte Sauls schreiben, sondern die Verwerfung seiner Familie und seiner Person motivieren und dadurch zeigen, wie eine andere Familie, die Davids, zur Herrschaft über Israel gelangt ist. Die Anlässe zur Verwerfung Sauls scheinen geringfügig zu sein, sind aber, zumal beim ersten König Israels, von besonderer Bedeutung. Sollte das Werk der glücklich eingeleiteten religiösen Erneuerung in der geänderten Staatsverfassung den gewünschten Fortgang haben, so mußte gerade im ersten Träger des Königtums die religiöse Seite desselben in vollster Reinheit zur Darstellung kommen; Saul war ganz besonders verpflichtet, in seinen Regentenhandlungen die absolute Abhängigkeit von Jahve, als dem eigentlichen Herrscher, zu zeigen. Er verstieg sich aber durch sein frühzeitiges Opfer und besonders durch das Benehmen gegen Agag zur Willkür, ja Auflehnung gegen Gott. Darum traf ihn, nachdem seiner Familie bereits früher die Aussicht auf den Thron benommen ward, die Verwerfung seiner Person. Doch schloß diese nicht seine äußere Absetzung ein. Der Herr entzog ihm nur seinen Geist, ließ durch Samuel David zum König salben und leitete fortan die Schritte Sauls und Davids so, daß die Herzen des Volkes sich je länger je mehr von Saul ab- und David zuwandten und beim Tode Sauls der Versuch des ehrgeizigen Abner, dessen Sohn Isboseth zum König zu erheben, keinen dauernden Erfolg haben konnte.

C) Saul und David

(I Sm 16—31)

Gott fügte die Lebensschicksale Davids von Jugend auf so, daß sie eine stufenweise allseitige Vorbereitung auf seine künftige Stellung wurden. Er war der jüngste unter den acht Söhnen Isais von Bethlehem, ausgezeichnet durch Schönheit der Gestalt, Körperkraft, Heldenmut und ein Herz

nach dem Sinne Gottes. Vom Tag der Salbung an durchdrang ihn der Geist Jahves. Er blieb aber bei der Schafherde seines Vaters, von wo ihn Samuel zur Salbung hatte rufen lassen. Als man aber einen Sänger suchte, der durch sein Spiel den bösen Geist der Schwermut (spiritus nequam a Domino) verscheuchen sollte, der Saul nach seiner Verwerfung befallen hatte, wurde David, weil des Sanges und Saitenspieles kundig, zu diesem Zweck an den königlichen Hof berufen. In einem Krieg gegen die Philister bewies er durch seinen siegreichen Zweikampf mit dem Enakiten Goliath Heldenmut und ungewöhnliche Körperkraft, noch mehr aber hingebende Begeisterung für die Ehre seines Volkes und unbegrenztes Vertrauen auf die Hilfe Gottes. Durch seinen Sieg erschien er zugleich als Retter des Volkes; er ward von Saul mit einem militärischen Amt betraut und so dauernd an den königlichen Hof gefesselt. Er erwarb sich die aufrichtigste Liebe und Verehrung des Volkes, das ihn als den ersten Helden pries; mit dem edelmütigen Königssohn Jonathas wurde er durch die Bande innigster Freundschaft verbunden.

Die Verehrung des Volkes erregte aber Sauls Eifersucht und Feindschaft gegen David, wodurch sein Leben in ganz neue Bahnen gelenkt wurde. Saul, von Gott verworfen, fiel aus eigener Schuld immer tiefer, was sich besonders aus seinem Verhalten gegen David zeigt. Für diesen aber wurde Sauls Feindschaft zu einer sehr nützlichen, ja notwendigen Leidensschule und darum eine Vorbereitung auf den Königsthron. In seinen Wutanfällen versuchte Saul zweimal, David mit dem Speer zu durchbohren; auch machte er ihn zum Kriegsobersten und trug ihm seine zwei Töchter Merob und Michol zu Frauen an, um ihn in Händel mit den Philistern zu verwickeln und so der sicheren Todesgefahr auszusetzen; ja, er stellte sogar an seinen Sohn Jonathas und an seine Getreuen das Verlangen, sie sollten David töten; wiederholt, aber vergebens, schickte er Häscher nach ihm aus. David floh jetzt, und zwar zuerst nach Ramatha zu Samuel und mit diesem nach Najoth; Saul stellte ihm auch dort sogar persönlich nach, aber wieder ohne Erfolg. Jonathas, der schon früher bei seinem Vater für David eingetreten war, machte jetzt noch einen — jedoch ganz erfolglosen — Aussöhnungsversuch, und so blieb David nichts mehr übrig als die Flucht ins Ausland. Zuerst wollte er in Nobe, wo die Stiftshütte sich befand,

durch den Hohenpriester die Urim und Thummim befragen. Von dort begab er sich zum Philisterkönig Achis nach Geth, wo er nur durch Verstellung dem Tod entging; dann hielt er sich einige Zeit in der Höhle Odolla auf, wo sich seine Verwandten und kriegslustige, unzufriedene Elemente um ihn scharten; von dort zog er nach Moab, wo seine Familie blieb, während er selbst auf Geheiß des Propheten Gad nach Juda zurückkehrte. Inzwischen hatte Saul einen weiteren Beweis seines religiösen Falles gegeben. Durch den Idumäer Doeg hatte er die Aufnahme Davids zu Nobe in Erfahrung gebracht und zur Strafe dafür die ganze dort weilende Priesterschaft umbringen lassen. Nur Abjathar, der Sohn des Hohenpriesters, entkam und floh zu David, der so den Trost der Urim und Thummim bekam. Saul eröffnete nun eine planmäßige Verfolgung Davids, dessen Schar bereits auf 600 gestiegen war. David kam wiederholt in große Gefahr, in einer Höhle der Wüste Engaddi aber geriet Saul in seine Hände. David jedoch streckte seine Hand nicht aus gegen ihn, weil er der Gesalbte des Herrn war, sondern schnitt nur vom Kriegsmantel Sauls einen Zipfel ab, um so Sauls gefährliche Lage und seine eigene Unschuld zu beweisen. Wurde Saul durch solchen Edelmut auch zu Tränen gerührt, so war seine Sinnesänderung doch von keiner Dauer. Noch einmal fand David Gelegenheit, am König durch Edelmut sich zu rächen. Bei all dem wurde Davids Lage immer verzweifelter, so daß er, um sein Leben sicher zu stellen, sich entschloß, ins philistäische Gebiet zu König Achis nach Geth zu flüchten, der ihn jetzt als einen geächteten Flüchtling mit Freuden aufnahm und ihm mit seinen Mannen die Stadt Sikeleg zum Wohnort anwies, von wo aus David Streifzüge gegen verschiedene Beduinenstämme der südlichen Wüste unternahm. Diese Abhängigkeit von den Philistern brachte ihn aber bald in arge Verlegenheit. Diese beschlossen nämlich, einen gemeinsamen Stoß gegen Israel zu unternehmen und einen Entscheidungskampf herbeizuführen. David sollte in ihren Reihen gegen seine Mitbürger kämpfen; er zog auch mit ihnen, in Ungewißheit, wie er aus dieser fatalen Lage kommen werde. Das Mißtrauen der übrigen Philisterfürsten kam ihm zu Hilfe, und er durfte nach Sikeleg zurückkehren. Auf dem Gebirge Gelboe kam es zwischen Saul und den Philistern zum Entscheidungskampf. Als Saul in der Furcht vor der feindlichen Übermacht vergeblich

um eine göttliche Offenbarung anhielt, nahm er zu einer Totenbeschwörerin in Endor die Zuflucht, obwohl dies strengstens verpönt war und er selbst früher die Zauberer des Landes verwiesen hatte. Aus dem Mund Samuels [1], dessen Schatten die Pythonissin beschworen hatte, mußte er die Bestätigung seiner Verwerfung und die Ankündigung des nahen Todes vernehmen. Israel erlitt eine gänzliche Niederlage. Saul, von Bogenschützen bedrängt, stürzte sich in sein eigenes Schwert. — Das Reich war neuerdings am Rand des Verderbens; zugleich aber war der Retter Israels befreit. Seit der Salbung mit dem Anrecht auf den Thron versehen, ausgerüstet mit dem Geist Gottes, hatte David eine zwar bittere, aber um so bessere Schule der Vorbereitung durchgemacht. Von Natur aus mit Körperkraft, Heldenmut, edler Gesinnung und tiefzartem religiösen Gemüt begabt, hatte David schon in seinem Hirtenleben diese Vorzüge mehrfach ausbilden können. Das unstete, gefahrvolle Leben während der Flucht, die verschiedenen Streifzüge gegen die Feinde Israels waren für die Entwicklung seines Feldherrntalentes sehr günstig; seine Umgebung hatte sich zum Kern des Heeres herangebildet. Das Mißlingen mancher klug berechneten Pläne sowie die Errettung aus allen Gefahren mußten sein Gottvertrauen und seinen religiösen Sinn mächtig fördern. Seine unwandelbare Treue und edelmütige Gesinnung hatten wiederholt die härtesten Proben bestanden und darin sich neu gestählt. Die Krone setzte David seinen Vorzügen beim Tode Sauls auf. Er verfaßte einen herrlichen Klagegesang auf ihn und bewies dadurch gänzliches Vergessen der erlittenen Unbild sowie übergroße Wertschätzung der Vorzüge seines Feindes. David befand sich so auf dem Gipfelpunkt seiner Vollendung, befähigt, die Zügel der Regierung zu erfassen und das Reich vom Rand des Abgrundes zur höchsten Blüte emporzubringen.

[1] Die hl Väter ziehen die Ansicht vor, daß Samuel zwar nicht infolge der Beschwörung, sondern auf den Wunsch Sauls hin zur Verurteilung seines Wandels wirklich erschienen sei. Cf Calmet, Dissertationes in Vetus et Novum Testamentum 1789, I 494 sqq.

§ 37

König David und die Begründung des israelitischen Staatswesens

(II Sm; I Par 10—29)

Weiß, David und seine Zeit 1880; Bäntsch, David und sein Zeitalter 1907; Caspari, Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David 1909; Kugler, Von Moses bis Paulus 240 ff.

A) Davids politische Tätigkeit

Nach dem Tode Sauls begab sich David mit Gutheißung des hohenpriesterlichen Orakels nach Hebron, wo ihn der Stamm Juda zum König proklamierte. Seine erste Aufgabe mußte sein, sich die Anerkennung von ganz Israel zu verschaffen. Hiefür war ein Doppeltes erforderlich: einerseits die ganze Bevölkerung, alle Stämme, an seine Person zu fesseln, andererseits den Gedanken staatlicher Einheit im Volk selbst zu beleben und zu vertiefen. Die Beliebtheit, die er sich bereits am Hofe Sauls im Kriege gegen die Philister erworben, seine späteren Taten und die ungewöhnlichen Anlagen, die er dabei bewiesen hatte, und die gefährdete Lage des Reiches, in der er als berufener Retter erschien, waren für seine Person und auch für die Belebung des Einheitsgedankens überaus günstig, für den letzteren aber auch ebenso notwendig. Die Ansiedlung in Chanaan hatte diesen Gedanken sehr abgeschwächt, während der Richterperiode sogar zu einer sehr bedenklichen Zersetzung geführt, und der erste König Saul hatte sich als unfähig erwiesen, die eingerissenen Übelstände zu überwinden und ein innerlich festes Staatswesen zu begründen. Nach seinem Tode kam es sogar zum Bürgerkrieg, indem Sauls Feldherr Abner dessen Sohn Isboseth (Jesbaal) auf den Thron erhob und seinem Schützling durch Waffengewalt die Herrschaft sichern wollte. Er zog aber in der Schlacht bei Gabaon gegen Davids Feldherrn Joab den kürzeren. Doch brachte dieses Treffen keine Entscheidung und so blieb Isboseth wenigstens nominell sieben Jahre lang von Manahaim im Ostjordanland aus Beherrscher von zehn Stämmen. Im nördlichen Teil des Westjordanlandes hatte sein Königtum schon deshalb wenig Bedeutung, weil dort die Philister sich als Herren des Landes benahmen. Er war überhaupt ein unfähiger Mann und, als dies immer mehr

zutage trat, verlor sich zusehends sein Anhang, während Davids Stern immer höher stieg. Darum fand es endlich auch Abner geraten, dem Hause Sauls den Rücken zu kehren und samt seinem Heer zu David überzugehen. Bald darauf fielen Abner der Eifersucht Joabs und Isboseth der niederträchtigen Gemeinheit zweier Offiziere, ganz ohne Davids Schuld, meuchlerisch zum Opfer. Da nun jeder Versuch eines Widerstandes aussichtslos erscheinen mußte, so wurde David vom ganzen Volk anerkannt und neuerdings in Hebron als König proklamiert.

In der ersten Zeit der Herrschaft Davids über alle zwölf Stämme brach eine drei Jahre dauernde Hungersnot aus, zur Strafe einer von Saul an den Gabaonitern begangenen und noch ungesühnten Blutschuld. Es wurden ihnen zum Vollzug der Blutrache zwei Söhne und fünf Enkel Sauls ausgeliefert und gehenkt. Vom Geschlecht Sauls blieb nur mehr Mephiboseth, der lahme Sohn Jonathas', übrig, dem David wegen der Freundschaft zu seinem Vater das Leben ließ und das Vermögen Sauls übergab (21, 1—4; 9, 1—13). Mephiboseth wurde sogar an den Hof des Königs gezogen, vergalt aber später beim Aufruhr Absaloms Gnade mit Undank.

Als David in Israel die allgemeine Anerkennung errungen hatte, ging er daran, seiner Herrschaft und dem Staate die notwendige Festigkeit zu verschaffen. Sein erster Schritt war die Begründung einer Reichshauptstadt. Hiefür schien ihm Jerusalem wegen seiner handelspolitisch und strategisch sehr günstigen Lage als besonders geeignet. Weil aber ihr festester Punkt, die Feste Jebus oder Sion, noch immer in den Händen der Chanaanäer (Jebusiter) lag, zog er gleich nach der Huldigung in Hebron, die günstige Stimmung des Heeres klug ausnützend, gegen Jerusalem. Wider Erwarten schnell gelang seinen an felsiges Terrain gewohnten Kerntruppen die Eroberung der Felsenfeste. In Erkenntnis der großen Wichtigkeit des neueroberten Stadtteiles ließ David die Burg der Jebusiter erweitern und noch mehr befestigen und auf dem Sion seinen Königspalast aufführen. Dadurch erhob er Jerusalem zur Hauptstadt und den Sion, nach ihm „Stadt Davids" genannt, zum eigentlichen politischen Zentrum des Reiches.

Nach der Eroberung Jerusalems ging David daran, dem Reiche feste Grenzen zu geben und dadurch dessen

Bestand nach außen zu sichern. Dies war besonders deshalb dringend geboten, weil Saul den Staat auch nach außen hin dem Untergang nahe gebracht hatte. Fiel ja sein Tod mit der vernichtenden Niederlage seines Heeres im Kriege gegen die Philister zusammen, und stand jetzt dieser gefährliche Feind einem fast wehrlosen und dazu noch im Innern zerklüfteten Volk gegenüber. Die von dieser Seite her drohende Gefahr war um so größer, als die Philister Israel an Kultur und Kriegskunst weit überlegen waren und ihm nicht bloß die Beherrschung, sondern geradezu den Besitz des Landes streitig machen wollten. Anderseits erkannten sie am kühnen und erfolgreichen Auftreten Davids, daß es nun zur Entscheidung über den endgültigen Ausgang der seit vielen Jahrzehnten geführten Kämpfe kommen werde. Sie sahen sich durch David in dem gewonnenen Besitzstand bedroht und schritten wiederholt zum Angriff; David schlug sie aber jedesmal mit empfindlichen Verlusten zurück und brach dadurch vollständig ihre Macht. Die glückliche Führung in den Philisterkriegen trug nicht wenig dazu bei, das Vertrauen des ganzen Volkes auf den neuen König zu stärken, den staatlichen Einheitsgedanken zu befestigen und das Königtum in der davidischen Familie erblich zu machen.

Aber auch gegen Osten und Süden mußte David seine Waffen kehren, sei es, daß die dort wohnenden Völker die kriegerischen Verwicklungen Davids zu Eroberungen ausnützen oder drohenden Angriffen zuvorkommen wollten. Zuerst wurden die Moabiter besiegt, die, nach der grausamen Behandlung der Gefangenen zu schließen, sich eine sehr schwere Beleidigung Davids hatten zu schulden kommen lassen.

Den langwierigsten Krieg beschworen die Ammoniter durch die völkerrechtswidrige Mißhandlung der israelitischen Gesandten herauf. Als nämlich bei den Ammonitern König Hanon an Stelle des verstorbenen Vaters Naas den Thron bestieg, wollte David dem Sohn die Liebe des Vaters vergelten und schickte zu seiner Begrüßung Gesandte dorthin, die aber unerhörterweise durch Abscheren des halben Bartes und Abschneiden der Kleider geschändet wurden. David erklärte den Ammonitern den Krieg; diese aber verbanden sich mit den syrischen Fürsten. Trotzdem in solcher Weise Joab von zwei Seiten angegriffen wurde, erfocht er

über beide Feinde den Sieg. Die Syrier suchten nun mit verstärkter Heeresmacht einen Erfolg zu erringen, wurden aber von David selber gänzlich geschlagen und tributpflichtig gemacht. Die Abwesenheit der Heere vom Süden benützten die Edomiter zu einem räuberischen Einfall in Juda, sie wurden aber dafür schwer gezüchtigt und unterjocht. Zwei Jahre später brach ein neuer Krieg mit den Ammonitern aus, der mit der Eroberung und Zerstörung ihrer Hauptstadt Rabbath endete. — Indem in solcher Weise David aus allen Kriegen siegreich hervorging und die feindlichen Reiche seiner Herrschaft unterwarf, erhob er Israel zu einer imposanten Machtstellung und legte den soliden Grund zu einer gedeihlichen Ordnung der Verhältnisse im Innern.

Die Ausdehnung des Davidischen Reiches. — Das Reich Israel umfaßte demnach in seiner größten Ausdehnung unter David das ganze Westjordanland von der Nordgrenze Ägyptens im Süden bis Dan Tyrus gegenüber im Norden, den zu Phönizien gehörigen Landstrich am Meere ausgenommen. Im Südosten umfaßte es das ganze Edomitergebiet bis Ailath am Roten Meere, nördlich davon Moab und Ammon, war also im Osten von der syrisch-arabischen Wüste begrenzt. Weiter nördlich und nordöstlich gehörten dazu die Gebiete der Aramäer von Rechob (nördlich von Ammon), Maacha (südlich vom Hermon), Soba (wahrscheinlich in der Mitte zwischen beiden) und Damaskus. Es war aber dieses ganze Gebiet nicht unmittelbar David unterworfen. Die eroberten Nachbarländer wurden nur tributpflichtig, wie an den bezüglichen Stellen (vg II Sm 8, 1, 2, 6, 14) ausdrücklich angegeben wird. Die Grenzen des eigentlichen, dem König unmittelbar unterworfenen Reiches sind aus dem Bericht über die von David angeordnete Volkszählung (vg II Sm 21, 4—8) ersichtlich. Darnach erstreckte sich der israelitische Staat über das Westjordanland von Dan im Norden bis Beerseba im Süden, mit Ausnahme des phönizischen Landstriches am Meere und einiger Philisterstädte, die nur tributpflichtig wurden. Auch behielten die Chanaanäer in mehreren Städten eine Art Selbständigkeit der Verwaltung. Östlich vom Jordan umfaßte der Staat die Gebiete der Stämme Ruben, Gad und halb Manasse, von Aroer am Arnon im Süden bis hinauf in die Gegend unterhalb des Hermon im Norden.

B) Die Begründung des israelitischen Staates im Gang der Weltgeschichte

Es war gewiß eine großartige Leistung, daß David über so viele Feinde Herr geworden ist und daß Israel in einem dem Macht- und Kultureinfluß großer Weltreiche ausgesetzten Lande nicht bloß den Chanaanäern gegenüber sich behaupten, sondern durch Überwindung aller inneren und äußeren Feinde zum ebenbürtigen Kulturvolk und zum Monarchenstaat sich herangebildet hat. — In welcher Lage befand sich aber Israel während dieser langen Entwicklungsperiode und speziell zur Zeit Davids gegenüber den beiden großen Weltreichen am Euphrat und Nil, die doch von jeher Chanaan in ihren Machtbereich einbeziehen wollten und abwechselnd jahrhundertelang im Besitz des Landes waren? — Assyro-Babylonien kommt hier nicht weiter in Betracht. Hatte dieses Reich in früheren Jahrhunderten auf Grund der natürlichen Tendenz, die Mittelmeerküste zu gewinnen, seine Herrschaft bis nach Chanaan ausgedehnt und dieses Land seiner Macht und seinem Kultureinfluß unterworfen, so war doch gerade die in Frage stehende Zeit für eine so weit nach Westen ausgreifende Politik des Reiches äußerst ungünstig. Der Schwerpunkt des Reiches war damals in Assyrien, das durch Niederwerfung der Kassitendynastie Babylonien besiegt hatte; doch mußte es in schweren Kämpfen seine Hegemonie behaupten und war auch seit langer Zeit nach Osten und Norden derart beschäftigt, daß das westliche Asien ganz außer den Machtbereich Assyriens kam.

Es ist darum leicht erklärlich, daß wir in den assyrischen Urkunden der damaligen Zeit so gut wie gar keine Erwähnung der westlichen Länder, speziell Chanaans und seiner Bewohner, finden. Anders liegt die Sache bei Ägypten, das seit langer Zeit rege Beziehungen zu Asien unterhalten, insbesondere dem unmittelbar angrenzenden Chanaan seine Aufmerksamkeit geschenkt und auch darüber hinausliegende Gebiete sich unterworfen hat. Demgegenüber muß es höchst auffallend erscheinen, daß die biblischen Geschichtsbücher, wo sie die Richterperiode behandeln, kein Wort von einem Zusammenstoß Israels mit Ägypten zu berichten wissen. Auch in den ägyptischen Quellen ist die Erwähnung Israels derart spärlich und zum Teil so unsicher,

daß auch von dieser Seite her noch viel zu wenig Anhaltspunkte für eine genaue chronologische Einrahmung der Ereignisse sich ergeben.

Wenn man den Auszug Israels aus Ägypten unter Mernephtah ansetzt, auch dann muß man annehmen, daß noch nach der Eroberung Chanaans durch Israel ägyptische Heere das Land durchzogen haben und so mit Israel selbst in Berührung kommen mußten. Das Schweigen der biblischen Quellen muß aber noch viel mehr für den Fall Verwunderung erregen, wenn das Volk schon in der Amarnazeit oder bald darauf vom Verheißungsland Besitz ergriffen hat; denn seit dieser Zeit haben die Pharaonen wiederholte und sehr bedeutungsvolle Züge nach Asien unternommen. Zur Erklärung dieses auffallenden Schweigens wird vorzüglich folgendes betont:

Die ägyptischen Berichte über die Eroberung und Beherrschung asiatischer Länder durch Ägypten dürfen nicht zu hoch eingeschätzt werden; sie waren nämlich weniger auf die getreue Überlieferung der Tatsachen, als vielmehr darauf berechnet, die Pharaonen vor den Ägyptern als unüberwindliche, allzeit siegreiche Weltbeherrscher zu verherrlichen. Ja, gerade die vielen Kriegszüge nach Asien lassen erkennen, daß die Unterwerfung oft nicht viel länger als der Krieg selber gedauert hat. Bekamen die Pharaonen nach einer anderen Seite hin zu tun oder wurden sie, was oft genug der Fall war, durch innere Wirren im eigenen Reich festgehalten, so verblaßte sofort die mühsam errungene Oberherrlichkeit über die mehrfach fernab liegenden Gebiete Asiens. Den triftigsten Beweis hiefür liefert uns die Amarnakorrespondenz, aus der ganz klar hervorgeht, daß damals die Oberherrlichkeit Ägyptens, speziell über Chanaan, nur mehr auf dem Papiere stand.

Außerdem darf auch folgendes nicht übersehen werden: Für die Feldzüge Ägyptens nach Asien war Chanaan nicht das Ziel, sondern nur Durchzugsland. Nicht um die Niederwerfung der etwa dort herumwandernden oder sich festsetzenden Volksstämme, sondern um die Besiegung und Zurückdrängung des wirklich ernst zu nehmenden Rivalen, des Hethiterreiches, war es ihnen zu tun. Solche Aktionen aber wurden durch die allmähliche Besitzergreifung Chanaans durch Israel nicht beeinträchtigt; es war darum für die ägyptischen Heere kein besonderer Anlaß, sich mit den Israeliten auseinanderzusetzen, und es lag darum auch kein Anlaß vor, darüber zu berichten. Und für den Fall, daß Zusammenstöße dennoch stattfanden, läßt sich das Schweigen der biblischen Berichte leicht erklären. Es mag darin seinen Grund haben, daß sie nach dem wunderbaren Auszug Israels aus Ägypten und nach der wunderbaren Demütigung des stolzen Bezwingers solche Ereignisse nicht berichten wollten, die leicht als Rache für die damalige Entweichung gedeutet werden konnten, deren geschichtliche Behandlung darum die große Bedeutung des grundlegenden Ereignisses bei den Lesern vielleicht herabgedrückt hätte.

Sind wir demnach nicht in der Lage, die einzelnen Phasen der Richterperiode und der ersten Königszeit in die Weltgeschichte einzureihen, ein sehr wichtiger Synchronismus

steht fest: Der Ausgang der Richterperiode und die Aufrichtung des Königtums und die rasche Entwicklung unter König David fallen, wie sich aus der Rückdatierung von Scheschonk I ergibt, in jene Zeit, wo Ägypten sozusagen auf dem Tiefpunkte seiner Macht stand, in die Zeit der 21. Dynastie von Tanis und der Kämpfe zwischen Pharaonen von Unter- und Oberägypten. Wie Assyro-Babylonien schon seit Jahrhunderten, ebenso konnte damals auch Ägypten den Ereignissen in Westasien keine Aufmerksamkeit schenken und mußte die Konsolidierung des israelitischen Staatswesens einfach geschehen lassen. Die Begründung des israelitischen Staatswesens wurde also durch den Gang der Weltgeschichte in hohem Maße begünstigt, ja geradezu möglich gemacht.

C) Davids Schuld und Sühne

(II Sm 11—20)

Die Herrlichkeit des davidischen Königtums erlitt, gerade als sie nach außen im hellsten Glanz erstrahlte, im Innern des Reiches eine gewaltige Erschütterung durch des Königs Doppelsünde, den Ehebruch mit Bethsabee und die Blutschuld gegen ihren Mann, den tapferen Urias. Die dem Königsgesetz widersprechende Vielweiberei hatte die sinnliche Neigung Davids bis zur Lüsternheit genährt und der Erfolg seiner Waffen hatte ihn stolz, grausam und blind gemacht. Diese Doppelsünde wurde von David während des zweiten Ammoniterkrieges begangen. Der Bericht hierüber ist so im Detail verfaßt, daß kein Umstand verschwiegen erscheint, der des Königs Schuld irgendwie erschwert hat. Ein Jahr hindurch scheint David aufrichtiger Reue und demütiger Anerkennung der Schuld sein Herz verschlossen zu haben, das eben deshalb um so mehr von Gewissensbissen geängstigt wurde (vg Ps 31), bis er endlich auf die Parabel des Propheten Nathan hin über sich selbst das Urteil sprach und daraufhin reuevoll seine Schuld bekannte. Die Aussöhnung mit Gott war hergestellt; aber die Strafe stand noch aus; und je begnadigter der König, je tiefer der Fall, je größer das Ärgernis war — um so härter sollte sie ausfallen. Abgesehen davon, daß zum großen Leidwesen des Königs die Frucht der Sünde, Bethsabees Sohn Jedinja, starb, wurde jetzt das soviel bewunderte Königshaus durch Mord und böse Lust geschändet. Davids Sohn Absalom wurde an seinem (erstgeborenen)

Bruder Amnon, weil dieser Absaloms Schwester Thamar geschändet hatte, zum Meuchelmörder. Um dem Zorn des Vaters zu entgehen, floh er in die Heimat seiner Mutter, an den königlichen Hof von Gessur, wo er drei Jahre verblieb. Wohl kam zwei Jahre später eine von seiten Davids aufrichtige Versöhnung zustande; Absalom jedoch nährte in sich bereits damals den Plan der Empörung, um sich den Thron zu sichern, auf den er sonst keine Aussicht hatte. Durch geheime Umtriebe wußte er die Gunst des Volkes und des Heeres zum großen Teil zu gewinnen. Als alles vorbereitet war, ließ er sich in Hebron als König ausrufen, dann zog er gegen Jerusalem, von wo sein Vater, von Spott und Fluch begleitet, in tiefster Erniedrigung fliehen mußte. Der Aufstand endigte zwar bald mit dem Sieg des Königs, aber auch mit dem Tod Absaloms und hatte noch Reibereien im Heer und eine neuerliche Erhebung durch den Benjamiten Seba zur Folge, die erst mit dessen Ermordung zu Abel-Beth-Maacha ein Ende fand.

D) Davids religiöse Tätigkeit

David erkannte es als seine andere Hauptaufgabe, die Idee der Theokratie in Israel durchzuführen.

Der innigen Verbindung von Königtum und Gottesherrschaft gab er dadurch eine äußere Darstellung, daß er, wahrscheinlich über ausdrückliche Weisung Gottes, Jerusalem, die Hauptstadt des Reiches, auch zum religiösen Mittelpunkt erkor. Zu diesem Zweck ließ er schon bald nach dem zweiten Sieg über die Philister die Bundeslade aus der Verborgenheit zu Kariathjiarim hervorholen und in feierlicher Prozession auf den Sion übertragen. Dort war für sie eigens ein Zelt als Kultusstätte errichtet worden, in welchem fürderhin ein geregelter Gottesdienst nach der Vorschrift des Gesetzes (jedoch wahrscheinlich ohne Opfer) stattfand (II Sm 6; I Par 13; 15).

Die Übertragung der Bundeslade veranlaßte eine provisorische Organisation des Priester- und Levitendienstes. Mit Rücksicht darauf, daß auch die Aufstellung der Bundeslade in einem Gezelt auf Sion nur ein Provisorium war und damals infolge der ungesetzlichen Trennung derselben vom heiligen Gezelt ebenso gesetzwidrig zwei Hohepriester fungierten, Abjathar, Helis Enkel aus der Linie Itha-

mar bei der Bundeslade und Sadok aus der Linie Eleazar bei der Stiftshütte in Gabaon, wohin sie nach dem Priestermord zu Nobe übertragen worden war, bestätigte David vorläufig beide Hohepriester in ihrem Amt und ließ auch den Gottesdienst zu Gabaon fortbestehen.

Das gleichzeitige Amtieren zweier Hoherpriester ist auf die Katastrophe von Nobe zurückzuführen. Dorthin war von Silo das hl Zelt gebracht worden. Dort versah darum auch der Hohepriester seinen Dienst. Beim Ausgang der Richterperiode gehörten die Hohenpriester der jüngeren Linie Ithamar an, während die ersten Hohenpriester nach dem Tode Aarons der älteren Linie Eleazar angehört hatten. Wie dieser Übergang von einer Linie auf die andere erfolgte, ob durch Absetzung oder in friedlicher Vereinbarung, darüber findet sich in der Bibel keine Andeutung. Als dann Abjathar nach der Ermordung seines Vaters Abimelech, der David auf seiner Flucht beherbergt hatte, und der anderen Priester mit dem Ephod zu David floh, wurde das hl Zelt auf die Höhe von Gabaon gebracht und, wohl über Betreiben Sauls, ein eigener, zweiter Hoherpriester aus der Linie Eleazar eingesetzt. Es war das Bestreben Davids, diesen ungesetzlichen Zustand, den er nicht kurzerhand beseitigen wollte, wohl auch nicht konnte, wenigstens insoweit erträglich zu machen, daß die leicht begreifliche Eifersucht zwischen den Priestern beider Familien beseitigt wurde. Hatte er Abjathar immer in seiner Nähe, so berief er bei feierlichen Anlässen auch den Hohenpriester Sadok aus der Linie Eleazar; sie werden auch wiederholt nebeneinander, aber immer Sadok an erster Stelle, erwähnt. Als dann im Beisein beider Hohenpriester die Bundeslade auf Sion übertragen war, wurde der hohepriesterliche Dienst in der Weise geregelt, daß Sadok den Opferdienst im hl Zelt in Gabaon leitete, während Abjathar den Ephod behielt und den Priesterdienst vor der Bundeslade innehatte. Dieser ungesetzliche Zustand wurde erst nach der Thronbesteigung Salomons beseitigt. Abjathar war nämlich dafür tätig, daß Davids Sohn Adonias Nachfolger werde, während Sadok mit dem Propheten Nathan auf Seite Salomons stand. Dieser nahm daraus den Anlaß, sogleich nach seiner Thronbesteigung Abjathar seiner hohenpriesterlichen Würde verlustig zu erklären, dessen Vorrechte auf Sadok zu übertragen und damit nicht nur die Einheit des Priestertums wieder herzustellen, sondern auch die ältere Linie wieder in ihre Rechte einzusetzen, wodurch auch die Strafweissagung an Heli in Erfüllung ging. (K u g l e r, Zur Glaubwürdigkeit der Chronik aaO 256 ff.)

Gegen Ende der Regierung unternahm der König eine d e f i n i t i v e und durchgreifende Organisation des Kultuspersonals: Die P r i e s t e r s c h a f t wurde in 24 Klassen geteilt (16 von der Linie Eleazar, 8 von der Linie Ithamar), von denen jede unter einem besonderen Oberhaupt stand. Je eine Klasse hatte eine Woche hindurch nach der durch das Los bestimmten Reihenfolge den heiligen Dienst zu verwalten. In ähnlicher Weise wurden die L e v i t e n organisiert; 24.000 (von den 38.000) wurden ebenfalls in 24 Klassen eingeteilt.

welche zur unmittelbaren Bedienung der Priester beim Gottesdienst verwendet wurden. Die übrigen wurden als Musiker, Torwächter, Beamte und Richter außerhalb der Stadt angestellt.

Die Organisation des Kultuspersonals verlieh dem Gottesdienst ein äußeres Gepränge, steigerte den Eindruck auf die Teilnehmer und erhöhte seine Anziehungskraft auf das Volk, das fürderhin in der Kultusfeier das beste Mittel für die Pflege des religiösen Sinnes besaß.

Diese letzterwähnte Bedeutung des Gottesdienstes wurde noch bedeutend dadurch erhöht, daß die heilige Poesie und die Musik eine hervorragende Stellung in ihm erhielten. — Das religiöse Lied gibt den Ausdruck wieder, den die Betrachtung der Werke Gottes in der Natur und in der Geschichte Israels, besonders seines heiligen Gesetzes, auf den gottbegeisterten Dichter macht, und ist selbst wieder geeignet, ähnliche Empfindungen, Anmutungen und Willensentschlüsse in dem hervorzurufen, der es mit entsprechender Seelenstimmung spricht oder liest. Wird es aber von der versammelten Gemeinde während der feierlichen Kultushandlung in ernst-religiösen, schwungvollen Weisen vorgetragen, so muß seine Wirkung auf das Gemüt noch viel ergreifender und nachhaltiger sein. Durch eine geheimnisvolle Macht ruft der liturgische Gesang eine weihevolle Stimmung hervor — er regt im Herzen himmlische Gedanken an und weckt in ihm auch den Willensentschluß, Gott und seinem Gesetz treu zu bleiben. Unter dem Eindruck des liturgischen Gesanges ersteht im Gläubigen sogar die Freude am göttlichen Gesetz, dessen Geist, von der harten Schale einer starren, äußeren Form befreit, hier eine unmittelbare Übung findet. Durch die Einführung der liturgischen Musik wurde dem Gottesdienst der Israeliten neues Leben eingehaucht. Dieser wurde dadurch, besonders seitdem er im Tempel gefeiert werden konnte, die unversiegbare Quelle religiösen Sinnes und deshalb auch die kräftigste Abwehr gegen das Liebäugeln mit dem heidnischen Kultus.

Für diesen Fortschritt der religiösen Entwicklung gebührt König David das Hauptverdienst. Denn er hat nicht bloß die liturgische Musik eingeführt und ihre Pflege veranlaßt, sondern auch selbst Hand ans Werk gelegt und als „der liebliche Sänger vor dem Herrn" die ergreifendsten religiösen Gesänge verfaßt und in Musik gesetzt. Hiezu war David vor allem durch ungewöhnliche Naturanlage befähigt. Seine dichterische Begabung hatte durch den langen Aufenthalt in der freien Natur und durch die wechselvollen Schicksale des Lebens vielfache Anregung erhalten, wobei die verschiedensten Stimmungen zum Ausdruck gelangen mußten. Bei aller Mannigfaltigkeit des Stoffes und seiner Behandlung sind die überlieferten Lieder Davids von einer einheitlichen Idee, der religiösen, beherrscht; überall dringt das religiöse Gemüt hervor, das das Walten Gottes preist und an der vertrauensvollen Hingabe an dasselbe sich erfreut. Seine spätere religiöse Stellung gab den Ereignissen seines Lebens eine besondere Bedeutung, die auch den durch sie angeregten Liedern aufgedrückt ist; einzelne davon haben ihren Gegenstand sogar unmittelbar vom messianischen Reich und dessen Herrscher entlehnt. Sind demnach Davids Lieder schon an sich für die gottes-

dienstliche Verwendung eminent geeignet, so hat er überdies mit Vorliebe noch eigene Kultusgesänge verfaßt.

Vg Kugler, Zur Glaubwürdigkeit der Chronik, aaO 258 ff; Johann Weiß, Die musikalischen Instrumente in der hl Schrift des Alten Testamentes 1895; Kortleitner, Archaeologia, 635 sqq.

Tiefreligiöse Gesinnung und die Pflicht der Dankbarkeit gaben David den Plan ein, seine Kultusreform durch den Bau eines großartigen Tempels zum Abschluß zu bringen. Diesen Beschluß, der wohl des sachlichen Zusammenhanges wegen Kp 7 mitgeteilt ist, hat David erst nach dem zweiten Ammoniterkrieg, „als der Herr ihm Ruhe gewährt hatte von allen seinen Feinden ringsum", also auch nach seiner Sünde und Bekehrung, gefaßt. Der Prophet Nathan wies jedoch über Offenbarung Gottes die Ausführung des Planes zurück. Die Begründung dieses ablehnenden Verhaltens ist mit einer sehr wichtigen Weissagung an David verbunden: Es war noch nicht die Zeit für den Tempelbau gekommen. Da die Wohnung Gottes in Israel dem äußeren Zustand des Volkes entsprechen sollte, so wollte Gott zuerst die politische Stellung Israels festigen und das Reich gegen alle Feinde sicherstellen. Wie nach außen, werde das Reich nach innen fest begründet werden; Gott werde nämlich dem David ein Haus bauen. Ein erst zu erhoffender Sohn von ihm werde den Thron besteigen und so das erbliche Königtum in der Familie Davids begründen, bei welcher es bis in Ewigkeit auch verbleiben solle, selbst dann, wenn sich einzelne Glieder der Herrscherlinie dieser Auszeichnung unwert erweisen würden. Dieser Sohn werde das Reich in Frieden überkommen und in Frieden beherrschen, darum auch „Friedreich" (šᵉlomò) heißen. Er sei der rechte Mann, um dem Gott des Friedens ein festes Haus zu bauen, wozu David wegen der vielen blutigen Kriege trotz seiner Frömmigkeit weniger geeignet sei.

Diese Prophetie hat tiefen messianischen Gehalt. Zunächst ist freilich Salomon unter dem verheißenen „Samen Davids" zu verstehen; er war in der Tat ein Friedensfürst und hat Jahve den Tempel gebaut. Die Prophetie gilt aber auch von der ganzen Reihe der Thronfolger aus dem Davidischen Königshause, eingeschlossen David selbst, den Begründer der Dynastie, und Jesus Christus, der erst dem Davidischen Thron ewig dauernden Bestand verliehen hat. Daß sich die Prophetie auch auf David bezieht, ist aus ihrer Verwendung in Ps 88, 21 ff klar, wo der wichtigste Teil direkt auf ihn angewendet wird. Daß außerdem die ganze Herrscherlinie gemeint ist, beweist

dasselbe Zitat, da dort die Eventualität eines Abfalles hinsichtlich der Thronfolger Davids überhaupt (nicht Salomons allein) ins Auge gefaßt und dementsprechend auch der „ewig dauernde Same Davids" als die Reihe der aufeinanderfolgenden Könige betrachtet wird. Daß endlich auch Christus unter dem verheißenen Königssohn zu verstehen sei, ja er ganz besonders, ist schon wegen der oftmaligen emphatischen Betonung der „ewigen Festigkeit" des davidischen Thrones evident. Ausdrücklich wird verheißen, daß das Haus Davids seine Herrschaft nicht verlieren werde. Es kann also nicht jene Herrschaft ausschließlich gemeint sein, die es tatsächlich verloren hat und die darum nicht ewig war; darum darf die Weissagung nicht auf die irdischen Könige aus dem Haus Davids beschränkt werden; sie hat sich vielmehr voll und ganz erst in Jesus Christus erfüllt. Er ist der Sohn Davids, der zu Gott im intimen Verhältnis natürlicher Kindschaft steht (II Sm 7, 14), er beherrscht das messianische Friedensreich (I Par 22, 9), seine Herrschaft währt in alle Ewigkeit (II Sm 7, 13. 16), er hat seine heilige Kirche als den Gottes würdigen Tempel gebaut, ja er ist selbst der Tempel, in dem Gott wesenhaft seine Wohnung aufgeschlagen hat (7, 13; vg Joh 2, 19 ff).

Conf s August, De Civitate Dei XVII 8 sqq; Patritii SJ, De inspiratione sacrarum Scripturarum 1844, II 188 sqq; Hummelauer, In II Samuelis 321 sqq.

Konnte David seinen Plan nicht ausführen, so wollte er wenigstens Vorbereitungen dazu treffen. Nachdem er schon jahrelang für die Herbeischaffung von Baumaterial und Gewinnung von Bauleuten tätig gewesen, fertigte er selbst am Abend seines Lebens genaue Pläne von allen Gebäuden, Räumen und Gerätschaften des zukünftigen Tempels an und übergab dann dieselben auf dem letzten großen Reichstag seinem Sohn Salomon zur Ausführung. Er bestimmte auch noch den Ort des zukünftigen Tempels, wozu folgendes Ereignis den nächsten Anlaß bot. Von Eitelkeit, vielleicht auch von Eroberungslust verleitet, ordnete David, wahrscheinlich bald nach dem Sieg über Absalom und Seba, eine Volkszählung an. Sobald der König die Vermessenheit dieses Unternehmens erkannt hatte, mußte er auch schon von seiten des Propheten Gad die Ankündigung der Strafe vernehmen. David durfte aus drei Übeln eines wählen; er entschied sich für eine dreitägige Pest. Nachdem diese im soeben gezählten Volk große Lücken gerissen hatte und der auf der Spitze des östlichen Hügelzuges, auf der Tenne des Jebusiters Ornan (Aravna) erscheinende Würgengel auch die Hauptstadt bedrohte, wurde das Strafgericht infolge des an derselben Stelle dargebrachten Opfers Davids sistiert. Der König kaufte dem Jebusiter die Tenne ab und bestimmte den Ort der Engelerscheinung als Platz für den zukünftigen Tempel.

David hatte schon früher den Sohn der Bethsabee, Salomon, zum Nachfolger bestimmt. Als aber in seinem letzten Lebensjahr der ältere Adonias, unterstützt vom Feldherrn Joab und vom Hohenpriester Abiathar, den Thron anstrebte und schon alles für die Erhebung vorbereitet war, ließ er Salomon als König proklamieren und ihm vom Volk huldigen. Angesichts des baldigen Todes berief er noch einen Reichstag ein, auf welchem er die letzten Anordnungen in Betreff des Tempelbaues gab. Er starb bald darauf, nachdem er vierzig Jahre regiert hatte; sein Leichnam wurde in der „Stadt Davids" beigesetzt.

König David zählt unter die verehrungswürdigsten Gestalten des Alten Testaments. Sein Leben war zwar durch sehr schwere Sünden verdunkelt; auch sonst weist sein Charakterbild Schatten auf. Er war mitunter zu schwach und zu nachsichtig gegen die Fehler anderer, besonders seiner Verwandten, in der späteren Zeit wohl unter dem Druck eigenen Schuldbewußtseins; auch mochte er manchmal, besonders Joab gegenüber, der Not des Augenblickes nachgegeben haben. Bei Beurteilung seiner furchtbaren Strenge gegen die Moabiter und Ammoniter dürfen wir die Sitten der Orientalen, besonders ihre Geringschätzung des Lebens und Überschätzung der beleidigten Ehre, nicht übersehen. Trotz dieser Mängel erscheint David als ein großartiger Charakter und ein überaus anziehendes Musterbild vieler Tugenden, ausgezeichnet durch aufrichtige Demut, durch Edelsinn, Herablassung gegen Niedergestellte, Großmut gegen Beleidiger. Seine Lieder verraten eine überaus zartfühlende Seele; vor allem aber geben sie in vollster Übereinstimmung mit dem Leben Davids davon Zeugnis, daß kindliche Hingebung an Gott, Vertrauen auf seine Hilfe, Feuereifer für seine Ehre, brennende Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm die Grundlagen seines ganzen Strebens waren. Ist der König vom Weg der Tugend vorübergehend auch sehr weit abgeirrt, so verdient er um so mehr als Büßer unsere Bewunderung. Er war in der Tat ein „Mann nach dem Herzen Gottes" (I Sm 13, 14), ein Gefäß der Auserwählung, von Gott mit Gnadenerweisungen überhäuft und dadurch befähigt, den Erlösungsplan einen großen Schritt seiner Verwirklichung näher zu bringen.

§ 38

König Salomon

Nagl OCist, Die nachdavidische Königsgeschichte Israels 1905, 53 ff; Sanda, Salomon und seine Zeit BZfr VI 1/2; Stosch, Das salomonische Zeitalter 1906; Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen BZfr III 3/4 14 ff.

Salomon erkannte als erste Aufgabe die Befestigung seiner Herrschaft. Sein Bruder Adonias gab auch jetzt noch die Hoffnung auf den Thron nicht auf, und auch Joab und der

Hohepriester Abjathar unterstützten, wie es scheint, seinen Plan. Als Mittel sollte ihm die Verehelichung mit der Sunamitin Abisag dienen, um die er deshalb durch Vermittlung der Königinmutter Bethsabee selber bat. Salomon durchschaute den Plan und erkannte rasches und rücksichtsloses Eingreifen als geboten. Adonias wurde noch an dem gleichen Tage aus dem Weg geräumt, Abjathar aber abgesetzt und verbannt; an seiner Stelle erhielt der treue Sadok die hohepriesterliche Würde. Auch der sonst so verdiente Feldherr Joab mußte fallen, schon wegen der doppelten Blutschuld an Abner (II Sm 3, 27) und Amasa (20, 10), die zu rächen noch David seinem Sohn ans Herz gelegt hatte. An seiner Stelle erhielt Banajas den Oberbefehl über die Truppen. Auch Semej, der David auf seiner Flucht geschmäht hatte, wurde mit dem Tode bestraft.

Nachdem Salomon in solcher Weise seinen Thron befestigt hatte, ging er an den Ausbau des von David begonnenen Werkes. Das Reich war durch die Tätigkeit Davids nach außenhin gesichert und hatte Frieden ringsum; ohne Furcht vor einem Feind wohnten die Israeliten, ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum, im ungestörten Genuß der Güter des Landes. Ebenso war die Ordnung im Innern hergestellt, und so konnte der König sich auf die Künste des Friedens verlegen. Dazu war er durch die glücklichsten Naturanlagen und eine von Gott erbetene höhere Gabe der Weisheit ausgerüstet. Dieselbe äußerte sich besonders als feiner Sinn für Gerechtigkeit und als Leichtigkeit im Entscheiden selbst der schwierigsten Fälle (sapientia ad discernendum iudicium, 3, 11. 16—28). Nebenbei erwies sie sich auch als eine außerordentliche Kenntnis der Natur und ihrer Kräfte, als ein sinniges Erfassen des Geistigen im materiellen Grund. Seine Herrschaft war außerdem von Pracht und Reichtum umgeben, was alles mit dem von David ererbten Ruhm seinen Namen bis in die entferntesten Länder hin gefeiert machte und ihm die Freundschaft und Verehrung vieler Herrscher eintrug (Ekkli 47, 17). So war Israel unter der Herrschaft Salomons als ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens gekannt und geachtet weit über seine Grenzen hinaus. In diesem Stadium der Entwicklung war es mehr als je geeignet, Typus des messianischen Reiches zu sein; darum war auch der Boden vorhanden, auf dem eine

Weissagung wie Ps 71 entstehen konnte, der wahrscheinlich Salomon selbst zum Verfasser hat.

Salomons Außen- und Handelspolitik. — Im einzelnen erfahren wir aus der Bibel sehr wenig über seine vierzigjährige Regierungstätigkeit. Hatte David seine Hauptkraft auf die militärische Sicherung seines Reiches gelegt, so war Salomon bestrebt, mit den dadurch gewonnenen neuen Nachbarn sich auf freundschaftlichen Fuß zu stellen und dadurch nicht bloß neue Feindschaften möglichst abzuwehren, sondern die guten Beziehungen zu den Nachbarstaaten für die Interessen des Reiches und seiner Herrschaft auszunützen. Besonders kamen dabei Ägypten im Süden und Phönizien im Norden in Betracht. Welchen Wert er auf die Freundschaft Ägyptens legte, ist daraus ersichtlich, daß er sich mit dem Haus des Pharao verschwägerte, indem er dessen Tochter zur Frau nahm und sie durch den Bau eines eigenen, für sie bestimmten Palastes auszeichnete. Der nicht mit Namen genannte Pharao muß der 21. Dynastie (1090—945) angehört haben. Pharao zeigte sich dadurch erkenntlich, daß er die Stadt Gezer eroberte und seiner Tochter als Mitgift übergab, wodurch Salomon eine gesicherte Verbindung mit dem für seine Pläne sehr wichtigen Hafen von Joppe (Jaffa) erhielt. — Viel wichtiger erwiesen sich für ihn seine Beziehungen zu König Hiram von Phönizien (Tyrus-Sidon), mit dem bereits David im Interesse seiner Bautätigkeit enge Beziehungen angeknüpft hatte. Salomon war es zunächst auch darum zu tun, aus Phönizien tüchtige Fachleute, dann aber auch Zedernholz und Steine vom Libanon für seine vielen Bauten zu bekommen. Er verband damit einen regen Austauschhandel, indem er aus den Überschüssen der landwirtschaftlichen Produktion Weizen und Öl an Hiram lieferte. Dieser stellte auch Geld zur Verfügung, wofür ihm Salomon zwanzig Orte in Galiläa übergab, die Hiram wegen ihrer Minderwertigkeit oder, weil sie vielleicht nur als Pfand gedacht waren, später wieder zurückstellte. Salomon wollte auch von der Seetüchtigkeit der Phönizier profitieren, indem er sich mit Hiram verband, um gemeinsam eine Handelsflotte auszurüsten und mit ihr sowohl nach Süden als auch nach Westen hin regen Seehandel zu treiben. Es wurde eine gemeinsame Expedition nach dem wahrscheinlich an der Ostküste Afrikas gelegenen Ofir und wiederholt eine Handels-

fahrt nach Tarsis in Spanien ausgeführt, welch letztere drei Jahre in Anspruch nahm, wohl deshalb so lange, weil die Schiffe in verschiedenen Häfen des Mittelmeeres anlegten, teils aus Notwendigkeit, teils um die Fahrt durch möglichst regen Handel auch rentabler zu machen. Salomon betrieb auch regen Handel auf dem Landweg, sowohl nach Kleinasien als nach Arabien, nicht unwahrscheinlich auch — die Bibel meldet davon nichts — nach den Handelsemporien der Euphratländer.

Dieser Handelsverkehr war nicht bloß geeignet, die diplomatischen Beziehungen zu den Herrschern der betreffenden Länder immer freundschaftlicher zu gestalten, er hat auch sehr viel dazu beigetragen, die Persönlichkeit Salomons, seine Weisheit, seine Verwaltungskunst und Prachtliebe weithin bekannt zu machen. Dies zog gewiß auch manche Fürsten nach Jerusalem, wo sie durch den Zauber seiner Persönlichkeit noch mehr an ihn und sein Reich gefesselt wurden. Darunter wird die Königin von Saba in Arabien eigens erwähnt, die kam, um seine Weisheit zu hören, gewiß aber auch, um von den Handelsbeziehungen mit Jerusalem für ihren Staat wirtschaftlich zu profitieren.

Der äußere Glanz seiner Herrschaft hat im Laufe der Jahre eine Einbuße erlitten durch den Verlust eines Teiles von Edom, wo der unter David nach Ägypten geflüchtete Prinz Hadad nach seiner Rückkehr von dort die Selbständigkeit errang, sowie durch den Verlust des damaszenischen Syrien, wo der ehemalige Feldherr des von David besiegten Königs Hadadezer, Rason in Damaskus ein selbständiges Königreich begründete. Salomon mußte sich damit begnügen, das Gebiet von Soba (Coelesyrien) gegen die Angriffe Rasons zu behaupten.

Salomons Bautätigkeit. — Nach dem Muster aller großen orientalischen Herrscher war König Salomon bestrebt, eine großartige Bautätigkeit zu entfalten und dadurch seinen Namen zu verewigen. Den ersten Anstoß dazu bot ihm der von David übernommene Auftrag des Tempelbaues, durch dessen Ausführung Salomon die größte Bedeutung für die hl Geschichte erlangt hat. Die Vorbereitungen waren wahrhaft großartig. 153.600 im Lande wohnende Ausländer und 30.000 Israeliten, von denen je 10.000 Mann alle Monat abwechselnd tätig waren, wurden zum Bau verwendet.

Wegen Lieferung des Materials bestand ein Vertrag mit König Hiram von Tyrus. Zedern- und Zypressenholz sowie behauene Steine wurden vom Libanon herbeigeschafft, andere Quadersteine aus den Steinbrüchen bei Jerusalem gewonnen (III Kg 5). 480 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten, im vierten Jahre der Regierung Salomons (968 v Chr), wurde der Bau begonnen und in siebeneinhalb Jahren vollendet. Salomon feierte dann eine glänzende Tempelweihe, zu der eine zahlreiche Vertretung von ganz Israel sich einfand. Wieder ließ sich die Herrlichkeit des Herrn in der Wolke in das Allerheiligste herab und Feuer vom Himmel verzehrte das Opfer (Kp 8).

Auch sonst entwickelte Salomon eine sehr rege Bautätigkeit, sowohl in Jerusalem als im Reichsgebiete und darüber hinaus. Die Bauten in Jerusalem waren teils Festungsbauten, wie die Ringmauer und wahrscheinlich auch der Mello, der den Riß der Stadt Davids ausfüllte, offenbar durch Befestigung einer zu wenig geschützten Talsenkung, teils waren es Paläste oder damit zusammenhängende Bauten, wie der Palast der Tochter Pharaos, das Zedernwaldhaus, die Thronhalle usw. — Die Bauten außerhalb Jerusalems dienten teils der öffentlichen Verwaltung, teils den Handelsbeziehungen, als Wagenstädte für die Reiterei, Vorratsstädte zur Aufnahme der Natural- und sonstigen Zölle, Straßenbefestigungen zum Schutze des Handelsverkehrs gegen feindliche oder räuberische Überfälle, Hafenbauten (Joppe und Eziongeber im Golf von Akhaba) für den Seeverkehr. Salomons Bautätigkeit erstreckte sich im Norden bis an den Libanon, wo jedenfalls Erzbergwerke betrieben wurden [1].

Alle diese Bauten erforderten ungeheure Geldmittel, aber auch zahlreiche Arbeitskräfte. Die Geldmittel sollten durch den Handelsverkehr und durch den Tribut der unterworfenen Fürsten beigeschafft werden; für die Bauarbeiten führte er einen geregelten Frondienst ein, durch den die

[1] Salomon hat jedoch nicht — wie die V III Kg 9, 18 übersetzt und vielfach angenommen wird — die berühmte Stadt Palmyra in der Syrischen Wüste erbaut, bzw befestigt, denn so weit hat sich die Macht Salomons sicher nicht erstreckt. Schon in der hebräischen Bibel wird die Korrektur Tamar statt des im Text stehenden Tadmor = Palmyra angemerkt. Gemeint ist wahrscheinlich Asasonthamar (= Engaddi) in der Wüste Juda am Westrand des Toten Meeres (vg Döller 165 ff).

Nichtisraeliten schwer gedrückt, aber auch die Israeliten selbst empfindlich getroffen wurden.

Salomons Verwaltungstätigkeit. — Salomon vollendete noch nach einer anderen Seite das Werk seines Vaters. Hatte dieser vor allem das Reich nach außen sichergestellt, so war Salomon darauf bedacht, die königliche Macht im Innern zu befestigen und auszudehnen, ja gewissermaßen zum alleinigen Ausfluß der ganzen Verwaltungstätigkeit zu machen. Je mehr ihm dies gelang, um so mehr mußte der in der patriarchalischen Verfassung begründete Einfluß der Familienoberhäupter, Gau- und Stammesfürsten schwinden. Das Land teilte er zum Zweck einer zentralistischen Verwaltung ohne viel Rücksicht auf die alten Stammgrenzen in zwölf Kreise ein. An die Spitze dieser Kreise stellte der König aus eigener Wahl seine besten Vertrauten und fähigsten Männer, wie er es überhaupt verstand, die wichtigsten Ämter mit seinen verläßlichsten Anhängern zu besetzen. Diese mit dem Absolutismus der heidnischen Könige des Orients sich berührenden Regierungsmaximen haben die staunenswert rasche Entwicklung des israelitischen Staatswesens ermöglicht.

Salomons Fall (Kp 11). — Aber gerade der äußere Glanz und der ungemessene Reichtum wurden der Fallstrick für das Herz des Königs. Berauscht von dem ihn umgebenden Luxus, wohl auch betört von den Schmeichelreden fremdländischer Günstlinge, gab er sich sinnlicher Liebe hin; er bevölkerte seinen Harem mit einer Menge heidnischer Frauen und brachte diesen die Reinheit seines Glaubens zum Opfer. Er leistete dem Götzendienst seiner heidnischen Frauen Vorschub und ließ sich selbst zur Teilnahme daran verleiten. Dadurch gab er nicht bloß seinen Untertanen, sondern auch besonders seinen Nachfolgern ein lange Zeit fortwirkendes schlechtes Beispiel und inaugurierte so wieder den erbitterten Kampf des Heidentums gegen die mosaische Religion. Dieser Kampf wurde jetzt in Israel um so gefährlicher, je mehr durch dessen Machtstellung, durch den regen politischen und merkantilen Verkehr die Beziehungen zum Ausland befestigt und dadurch der verderbliche Einfluß heidnischen Wesens gefördert wurde. Zum Glück hatten David und Salomon selbst so viel zur religiösen Erneuerung des Volkes geleistet, daß ein Massenabfall zum Polytheismus

vorderhand nicht zu befürchten war. Die Strafe für die große Sünde des hochbegnadigten Königs sollte die Teilung des Reiches sein. Sie erfolgte zwar erst nach seinem Tod, doch machten schon bei Lebzeiten Salomons die zwei tributpflichtigen Staaten, das damaszenische Syrien im Norden und Edom im Süden, Schritte zur Trennung; im Ephraimiten Jeroboam aber erwuchs unter ägyptischem Schutz der Führer zur Losreißung der zehn nördlichen Stämme vom davidischen Haus. Diese vereinzelten Erhebungen waren nur Symptome einer allgemeinen, tiefgehenden Unzufriedenheit, welche die Bedrückung des Volkes durch Abgaben und Frondienste, der Luxus und das Wohlleben des Königs und wohl auch die bei Hof herrschende Glaubens- und Sittenverderbnis hervorgerufen hatten.

Die Chronologie der Periode vom Auszug aus Ägypten bis zur Teilung des Reiches

Lederer, Die biblische Zeitrechnung vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn der babylonischen Gefangenschaft 1889, 26 ff; Hontheim, Die Chronologie der Richterzeit in der Bibel und die ägyptische Chronologie ZkTh 1913, 76 ff; Deimel, V. T. Chronologia 97 sqq; Zapletal, Das Buch der Richter XXXVII ff; Kugler, Von Moses bis Paulus 172 ff.

Die Chronologie dieser Periode soll deren Länge oder die Zahl der Jahre, die sie umfaßt, und innerhalb dieses Rahmens insbesonders die Dauer der Richterperiode bestimmen; sodann soll sie die wichtigsten Ereignisse nach der christlichen Ära datieren.

a) Dauer der Richterperiode. — Als fester Ausgangspunkt dient die ganz bestimmte Angabe III Kg 6, 1, daß mit dem Tempelbau im vierten Regierungsjahre Salomons, 480 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten, begonnen wurde. Die ganze Periode umfaßt also 480 Jahre und dazu die nach dem dritten noch restierenden Regierungsjahre Salomons. Wenn dieser König vierzig Jahre regiert hat, wie III Kg 11, 42 angegeben ist, so umfaßt die ganze Periode 480 + 37 = 517 Jahre. — Was die Dauer der Richterperiode anbelangt, so dienen für deren Begrenzung die biblischen Zeitangaben über die Ereignisse unmittelbar vor und nach der Periode. Der Aufenthalt in der Wüste hat vierzig Jahre gedauert. Aus der Altersangabe Kalebs (Jos 14, 6 ff) ist ersichtlich, daß vom Einzug Israels in Chanaan bis zur Verteilung des Landes sieben Jahre verflossen sind; darüber hinaus lebten Josue und die Ältesten, welche Zeugen der Großtaten Gottes waren, noch viele Jahre. Manche Exegeten bestimmen die Dauer der Wirksamkeit Josues und der Ältesten bis zur aramäischen Bedrückung ohne inneren Grund auf fünfundzwanzig Jahre, was eher zu wenig als zu viel ist. Aus der ersten Königszeit sind nur die vierzig Jahre Davids und die drei Jahre Salomons sicher. Für Samuel und Saul zusammen werden auch vierzig Jahre an-

genommen. Es sind also von den 480 Jahren vorne 65, rückwärts 83 Jahre abzuziehen, was für die Richterperiode bis zum Tode Helis rund 330 Jahre ergibt. Dieser Zahl gegenüber ist aber die Summe der Jahre, die im Richterbuche selber für die einzelnen Abschnitte angegeben werden, viel zu groß. Diese Zeitabschnitte haben nämlich an Jahren gedauert: 8 Bedrückung durch die Aramäer, 40 Ruhe; 18 Bedrückung durch die Moabiter, 80 Ruhe; 20 Bedrückung durch Jabin von Azor, 40 Ruhe; 7 Bedrückung durch die Madianiter, 40 Ruhe; 31 Gewaltherrschaft Abimelechs; 23 Richter Thola, 22 Jair; 18 Ammoniterdruck, 6 Ruhe; 7 Richter Abesam, 10 Ahialon, 8 Abdon; 40 Philisterdruck, 20 Samson, 40 Heli. Zusammen 450 Jahre, also rund 120 Jahre zu viel.

Zur Lösung dieses Widerspruches werden verschiedene Wege eingeschlagen: 1) Von geringer Bedeutung sind die zwei folgenden Korrekturen, die an den biblischen Zahlen angebracht werden: Die erste beruht auf der Annahme, daß für die Jahre der Bedrückung und der Ruhe das Anfangs- und das Endjahr immer ganz gezählt wurde, und zwar das Endjahr des einen Zeitabschnittes immer zugleich noch als Anfangsjahr des folgenden, so daß Doppelzählungen vorkommen, wie es auch hinsichtlich der Regierungsdauer der Könige geübt wurde (vg § 52, Die Chronologie der Königsgeschichte). Die andere Annahme geht dahin, daß nicht genaue Zeitangaben vorliegen, da ja die runden Zahlen 20, 40, 80 so oft wiederkehren, wodurch nahegelegt wird, daß nach Generationen gezählt wurde. Diese beiden Annahmen, wenn sie stichhältig sind, reichen aber nicht aus, die große Differenz von 120 Jahren aufzuklären.

2) Hiefür wird ein anderer Weg betreten. Es wird aufmerksam gemacht, daß der feindliche Druck immer als ein mehrlokaler aufgetreten ist. Es wurde nur ein Teil des Landes davon betroffen, und auch der jeweilige Richter übte besonders in der ersten Hälfte der Periode sein Amt, den Bedürfnissen gemäß über den bedrückten Teil, den er befreit hatte, aus. Es konnten darum mehrere Bedrängnisse zur gleichen Zeit entstanden sein oder doch fortgedauert und auch mehrere Richter zugleich, der eine da, der andere dort seines Amtes gewaltet haben. Das erstere wird für den Ausgang der Richterperiode durch die Worte nahegelegt: „Der Herr gab sie in die Hände der Philister und der Söhne Amons“ (10, 7). Es werden dann die zwei Bedrängnisse wie aufeinanderfolgende Ereignisse erzählt, während sie gemäß der zitierten Stelle, die eine im Ost-, die andere im Westjordanlande, zur gleichen Zeit sich ereignen konnten. Auch seien die 20 Jahre Samsons in die 40 Jahre des Philisterdruckes einzurechnen. Samson hat ja nur „angefangen, Israel aus der Hand der Philister zu befreien“ (13, 5). Auch das Richteramt Helis fällt in die Zeit dieser Bedrängnis, da erst durch Samuel die Philister besiegt und zurückgedrängt wurden. — Wenn diese Annahme richtig ist, dann sind die biblischen Zeitangaben überhaupt ungeeignet, eine genaue Chronologie der Richterperiode zu begründen, da im ganzen auch viel zu wenig Anhaltspunkte vorliegen, um mit Sicherheit alle gleichzeitigen Ereignisse als solche erkennen und die Dauer der Gleichzeitigkeit genau bestimmen zu können.

3) Zapletal (XXVII ff) hält daran fest, daß der Verfasser des Richterbuches durch die Art, wie er Bedrückung und Ruhe nacheinander darstellt und hiefür bestimmte Zeiten angibt, auch die Chronologie der

Periode aufstellen wollte. Er hält dann dafür, daß sich der Widerspruch nur aus der Art, wie das Buch entstanden ist, lösen lasse. Dem eigentlichen Verfasser gehören nur die Angaben über die Bedrängnis, Befreiung und Ruhe zu. Ein späterer Bearbeiter (R 2) hat dann die Angaben über jene Richter eingefügt, von denen keine Taten, sondern nur die Dauer ihres Amtes berichtet wird. Zieht man die diesen Richtern zukommenden Jahre ab und schränkt man auch die Dauer des Philisterdruckes in der oben angegebenen Weise ein, dann kommt man mit der restierenden Summe an die früher errechneten 330 Jahre heran. Läßt sich darum eine genaue Chronologie der Richterperiode mit den vorliegenden Zahlen nicht aufstellen, so kann man doch mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß die Periode 300 bis 330 Jahre gedauert hat.

b) Für die Einordnung der Ereignisse in die christliche Ära sind die festen Ausgangspunkte das Jahr, in dem der Tempelbau begonnen wurde und das Jahr der Reichstrennung. Die Reichstrennung, die mit dem Tode Salomons und dem gleichzeitigen Regierungsantritt von Roboam und Jeroboam zusammenfällt, ist von der Chronologie der Königsgeschichte aus zu datieren. Sie wurde in letzter Zeit allgemein auf 933/32 angesetzt; Kugler SJ kommt aber mit seiner Berechnung auf das Jahr 929/28. — Um das Jahr des Tempelbaues zu bestimmen, dienen profane historische Angaben (mitgeteilt bei Kugler, 172 ff), wobei die Gewohnheit zu Hilfe kommt, das Alter wichtiger Städte bzw das Jahr ihrer Gründung durch Vergleich mit dem Alter anderer Städte zu bestimmen. Nach Josephus, dem die sehr verläßlichen tyrischen Königslisten und sonstigen phönizischen Zeitangaben zur Verfügung standen, fiel der Beginn des Tempelbaues in das 11. bzw in das 12. Regierungsjahr des Königs Hiram von Tyrus. Er berichtet auch, daß seit der Gründung von Tyrus bis zum Beginn des Tempelbaues 240 Jahre verflossen seien. Tyrus wurde aber ein Jahr vor der Zerstörung von Troja gegründet, und diese fällt nach verläßlichen Angaben auf 1207 v Chr. Tyrus wurde demnach 1208 gegründet; der Tempelbau begann also im Jahre 968.

Auf das gleiche Jahr kommt man noch auf anderem Wege. Nach einer Angabe des Josephus wurde Karthago im siebten Regierungsjahr des tyrischen Königs Pygmaleon, 143 Jahre nach Beginn des Tempelbaues, gegründet. Die Gründung Karthagos fällt nach den einen Angaben auf 814, nach anderen auf 825. Die letztere Zahl bezieht sich auf die erste Gründung, die erstere auf die zweite Besiedlung. Aus der Addition von 825 + 143 erhält man wieder das Datum 968.

Von den beiden Datierungen der Reichstrennung und des Tempelbaues aus lassen sich die weiteren Datierungen vornehmen. Hatte Salomon 968 bereits 3 Jahre regiert und lebte er noch bis 929/28, dann sind für seine Regierung 43 Jahre anzunehmen, und ist die Zahl 40 als runde Zahl eingesetzt. Er regierte also 971 bis 929. Die 40 Jahre der Regierung Davids sind als genaue Angaben zu nehmen, weil sie sich zusammensetzen aus den 7 Jahren 6 Monaten der Regierung über den Stamm Juda und 33 Jahren der Regierung über ganz Israel. David regierte demnach 1011 bis 971. Der Auszug aus Ägypten hat 480 Jahre vor 968, also im Jahre 1448, der Einzug in Chanaan 1408 stattgefunden. Als Beginn der Richterperiode ist demnach 1380 bis 1360, als deren Ende mit dem Regie-

rungsantritt Sauls zirka 1030 anzusetzen. Eine genaue Chronologie läßt sich aus den früher angeführten Gründen für den größten Teil dieser Periode nicht aufstellen. Die gewonnenen Resultate genügen aber, um die Verläßlichkeit der biblischen Geschichtsschreibung dieses Zeitraumes darzutun.

§ 39
Jerusalem
A) Die Reichshauptstadt Jerusalem

Rieß, Biblische Geographie 1872, 31 ff (wo auch die Geschichte der Stadt ausführlich dargelegt ist), 93 ff; Neher, KL VI 1310 ff; Döller, 18 ff 129 ff; Blankenhorn, Geologie der näheren Umgebung von Jerusalem ZDPV 1905, 75 ff; Smith, Jerusalem. The Topography, Economies and History from the earliest times to A. D. 70, 1907/08. — Besondere Beachtung verdienen die Artikel „Jerusalem" in den Bibellexiken: Fonck SJ, Hagen SJ, Lexicon Biblicum (Cursus) II 664 sqq; Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums 2, 692; Guthe, Realenzyklopädie für protestantische Theologie 3, VIII 666 ff; hiezu Nachtrag von Guthe XXIII 671 ff; Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch 298 ff; Beer-Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft IX 1, 928 ff; Legendre-Vigouroux, Dictionnaire de la Bible III 1317 sqq; Conder, Dictionary of the Bible II 584 sqq; Smith and Conder, Encyclopaedia Biblica II 2407 sqq. — Zur Sionfrage: Klaiber, Zion, Davidsstadt und Akra innerhalb des alten Jerusalem ZDPV 1880, 189 ff, 1881, 18 ff; Nochmals Zion usw 1888, 1 ff; Gatt, Zur Zion-Akra-Frage TQS 1884, 34 ff; Die Hügel von Jerusalem 1897; Sion in Jerusalem, Was es war und wo es lag 1900; Die Topographie des Buches Nehemias TQS 1904, 575 ff; Rückert, Die Lage des Berges Sion BSt III 1, 1898; Schulz, Zur Sion-Frage TQS 1900, 356 ff; Dalman, Die Burg Jerusalems. Palästina-Jahrbuch XI 39 ff; Dunkel, Die Einnahme der Feste Sion durch David im Lichte der neuesten Ausgrabungen ThpQS XVIII 782 ff. — Über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Jerusalem: Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem ZDP 1905, 75 ff 313 ff; Vincent, Les recentes fouilles d'Ophel, RB 1911, 566 ff; 1912, 86 ff 424 ff 544 ff; La cité de David d'aprés les fouilles de 1913—1914, RB 1921, 410 ff 541 ff.

Topographie. — Flavius Josephus hält Salem, die Königsstadt des Melchisedech, für identisch mit Jerusalem. Historisch beglaubigt erscheint die Stadt das erstemal um das Jahr 1400 vor Christus, und zwar mit dem Namen Ursalim in einem zu den Amarnatafeln gehörigen Brief des Vasallenkönigs dieser Stadt, Abdichiba, an seinen Oberherrn, den König von Ägypten. In späterer Zeit wird sie in den Keilschriften Ursalimma genannt. Vor der Eroberung des Sion durch David hieß sie nach dem in ihr wohnhaften Volksstamm auch Jebus, soviel als Stadt der Jebusiter (Jos 18, 16. 28; Richt 19, 10. 11; II Sm 5, 8; I Par 11, 4. 5). Für gewöhnlich

trug sie den Namen j^{e}rûšalem oder in der Dualform j^{e}rûšalajim; einigemal heißt sie auch „Die heilige Stadt"; von den Arabern wird sie auch jetzt noch el-Kuds, „Die Heilige", genannt. Die Römer gaben ihr nach dem Wiederaufbau unter Kaiser Hadrian den Namen Aelia Capitolina. — Jerusalem war durch seine Lage und Terrainformation zur Hauptstadt des Reiches wie geschaffen. Genau westlich von der Mündung des Jordan, auf dem Kamm des Gebirges Juda gelegen, gleich weit entfernt vom Südende Judas und von der nördlichen Abdachung des Gebirges Ephraim, also fast in der Mitte jenes Landesteiles, in welchem das nationale und kulturelle Leben Israels sich vor allem bewegte, konnte die Stadt als das Herz des Landes gelten. Die Hauptverkehrsstraße führte von Hebron über Bethlehem nach Jerusalem und von dort weiter nach dem Norden; drei andere Straßen vermittelten den Verkehr nach der fruchtbaren Ebene am Mittelmeer. — Jerusalem war wegen seiner Bodenbeschaffenheit auch in strategischer Hinsicht von außerordentlicher Wichtigkeit, eine natürliche Festung ersten Ranges. Das Terrain der Stadt ist nämlich ein von Nord nach Süd gehender Felsenvorsprung des judäischen Kalkgebirges, hängt aber mit dem Hauptstock nur im Nordwesten zusammen, sonst ist es ringsum von zwei tief eingeschnittenen Tälern und jenseits derselben von ziemlich hoch aufsteigenden Hügeln wie von Wall und Graben umgeben. Da die Stadt selbst auch wiederum auf mehreren Hügeln lag, welche in die durch sie gebildeten Talschluchten ziemlich steil abfielen, war die Verteidigung selbst dann noch leicht, wenn die Berge herum bereits in den Händen der Angreifer waren. Das eine Tal, nach seinem Bach Kedron (nahal Kidrôn, oder einfach nahal, das Tal), seit dem vierten Jahrhundert n Chr auch „Das Tal Josaphat" genannt, geht im Norden der Stadt gegen Osten hin, biegt dann nach Süden um und bildet so die Ostgrenze derselben; es läuft dann weiter in der Richtung gegen Südosten bis ans Tote Meer. Östlich vom Tal Kedron erhebt sich der Ölberg („der Berg östlich von der Stadt", Ez 11, 23), dessen Abhänge eine prachtvolle Aussicht über Jerusalem und den Tempelplatz bieten. Im Westen der Stadt zieht sich das Tal Ben-Hinnom[1] in der

[1] In diesem Tal, dessen voller Name Gê benê hinnôm, der abgekürzte Gê hinnôm war, standen die Molochaltäre, auf denen die dieser

Richtung von Norden nach Süden; an der Südwestecke der Stadt wendet sich das Tal gegen Osten um und mündet an der Südostecke von Jerusalem in das Tal Josaphat. Das von diesen Tälern eingeschlossene Stadtterrain war aber keineswegs ein ebenes Plateau, sondern vor allem, als Ganzes betrachtet, von Norden nach Süden und von Osten nach Westen stark geneigt (der höchste Punkt befindet sich im Nordwesten, der niedrigste im Südosten); ferner war das Ganze durch mehrere Taleinschnitte mannigfach gegliedert. Künstliche Auffüllung zum Zweck der Planierung und der selbst über 30 Meter hoch aufgehäufte Schutt zerstörter Gebäude haben aber den Tälern ihre ursprüngliche Enge und Tiefe genommen und der ganzen Stadt ein Aussehen gegeben, welches von den ehemaligen Terrainverhältnissen ganz bedeutend abweicht. Mühsame Ausgrabungen gestatten jetzt ein ziemlich vollständiges Bild der ursprünglichen Bodenbeschaffenheit von Jerusalem. Im Norden der Stadt, nicht weit vom Damaskustor, begann ein ziemlich breites Tal, welches in seinem Lauf nach Süden immer enger und tiefer wurde und als eine förmliche Felsschlucht zugleich mit dem Tal Hinnom an der Quelle Siloa in das Tal Josaphat mündet. Durch dieses Tal, von Josephus *τυροποῖον (ἡ τῶν τυροποιῶν προσαγορενομένη φάραγξ)*, heute kurzweg el-wad, das Tal, genannt, war das Stadtgebiet in zwei parallele, von Norden nach Süden laufende Höhenzüge gespalten, von denen der östliche bedeutend schmäler und niedriger war und in eine spitze Felsenzunge, namens Ophel, auslief. Von der Mitte des Tyropöon zog sich eine jetzt geebnete Talsenkung gegen Westen hinauf und teilte den westlichen Hügelrücken (die Oberstadt, *ἡ ἄνω πόλις*) in zwei Teile, die nur an einer schmalen Stelle zusammenhingen. Die südliche Anhöhe, ein förmlicher Hügel, ist der traditionelle Berg Sion; die nördliche Anhöhe kann nicht mehr als Hügel gelten, weil sie ohne weitere Abdachung nach Norden ansteigt und sich allmählich in das Gebirge Juda verliert. Vielleicht noch mehr gegliedert war der östliche Rücken. Es scheint nämlich eine bis zu 30 Meter breite und 12 Meter tiefe, durch steile Felswände gebildete, querlaufende Schlucht das Tyropöon und das Tal

---

Gottheit geweihten Kinder verbrannt wurden. Daher kommt der Name Gehenna = Hölle.

Josaphat verbunden zu haben. Der dadurch gebildete Südosthügel (mit der Talmulde zusammen die Unterstadt, ἡ κάτω πόλις) wurde aber später durch Ausfüllung der Kluft und Abtragung der Spitze in eine sich allmählich senkende Fortsetzung des nördlich davon liegenden Hügels verwandelt. Nördlich davon war noch eine parallel laufende, muldenartige, jetzt mit Schutt ausgefüllte Vertiefung, so daß der östliche Teil aus drei Höhen bestand.

Die Mauern. — Jerusalem hatte als bewohnte Stadt nicht immer die gleiche Ausdehnung; das Anwachsen der Bevölkerung machte durch den Bau neuer Häuser die Erweiterung des Stadtgebietes notwendig, die wiederholten Zerstörungen und der dadurch aufgehäufte Schutt führten dazu, daß früher bewohnte Stadtteile verlassen blieben und dafür noch unbebautes Land zur Neuansiedelung benutzt wurde. Dieser Wandel in der Ausdehnung kommt in den verschiedenen Stadtmauern zum Ausdruck, durch die die bewohnte Stadt eingeschlossen wurde. Man unterscheidet mit Josephus besonders drei Mauern von Jerusalem, deren Lauf jedoch im einzelnen wegen der wiederholten Zerstörungen nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist.

Die erste Mauer. — Abgesehen von der viel älteren Mauer um die kleine Jebusiterstadt wurde die erste Mauer von David und von Salomon gebaut (I Par 11, 8; III Kg 3, 1). Die Nordwestecke dieser Mauer war beim späteren Turm Hippicus in der Nähe des heutigen Jaffa-Tores. Von dort ging sie nach Osten bis zum Tempelbezirk, wo an sie später die Tempelmauer anschloß. Von deren Südwestspitze lief sie südwärts über das Tyropöon und umschloß wahrscheinlich den oberen Teil des Ophel, ging dann weiter nach Süden bis gegen die Quelle Siloe hinab; nördlich von ihr bog sie nach Westen und, um den südwestlichen Hügel herum aufsteigend, nach Norden um, wo sie im Nordwest den Ring vollständig schloß. Im Anschluß an diese Mauer ließ Salomon den im Nordosten an die Stadt angrenzenden Tempelbezirk mit einer eigenen Mauer umgeben. Diese Stadtmauer hat im Laufe der Jahre teils durch den Zahn der Zeit, teils durch Zerstörung bei feindlichen Einbrüchen stark gelitten; es wurde darum an ihr von späteren Königen viel gebaut, teils zur Wiederherstellung, teils zur stärkeren Befestigung, welch letzteres besonders durch Anlage von Türmen ober den Toren geschah.

Die zweite Mauer. — Inzwischen hatte sich die Stadt nach dem für die Ansiedlung besser geeigneten Norden hin erweitert. Zum Schutz dieses neuen Stadtteiles wurde von König Manasse die wohl schon von seinem Vater Ezechias begonnene zweite Mauer gebaut, die von der Nordwestecke des Tempelbezirkes bogenförmig bis zur Nordwestecke der ersten Mauer lief und so die Vorstadt in den Stadtbezirk einbezog. Als nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil die zerstörte Stadt wieder aufgebaut wurde, stellte Nehemias die aus den Ruinen noch ersichtliche alte Umfassungsmauer der Stadt wieder her.

Die dritte Mauer. — Im makkabäischen Zeitalter dehnte

sich Jerusalem weiter nach Norden bis über den nördlich vom Tempelbezirk gelegenen Hügel Bezetha aus, weshalb König Herodes Agrippa eine neue Mauer anlegte, die von der Nordostecke des Tempelbezirkes zuerst nach Norden lief, dort um den Bezetha herumbog und gegen Südwest ebenfalls bis zur Nordwestecke der ersten Mauer sich hinzog. — Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus ließ Kaiser Hadrian im Süden eine neue Mauer bauen, die aber, da die südlichsten Teile der alten Stadt offenbar nicht wieder aufgebaut wurden, sich bedeutend nördlicher als die erste Mauer hielt und die südlichen Teile des Südwest- und Südosthügels und den dazwischen liegenden Teil des Tyropöon vom Stadtgebiet ausschloß. Die Mauer des Herodes Agrippa im Norden und die des Hadrian im Süden werden als dritte Mauer bezeichnet und bilden auch heute noch die Umfassung von Jerusalem.

Quellen und Teiche. — Jerusalem war eine sehr wasserreiche Stadt, wogegen das umliegende Gebiet in ziemlicher Ausdehnung durch Wasserarmut und Dürre des Bodens abstach, was der Stadt bei der Verteidigung gegen Belagerungsarmeen sehr zustatten kam. Es befand sich zwar im eigentlichen Stadtgebiet wahrscheinlich keine eigentliche Quelle, wohl aber waren in unmittelbarer Nähe einige Quellen, deren Wasser in die Stadt hineingeleitet wurden, so die Marienquelle, die wahrscheinlich mit der in der Bibel wiederholt erwähnten Quelle Rogel identisch ist, am Ostabhang des Ophel und die Quelle Siloe im Süden (wenn diese nicht vielmehr ein durch einen unterirdischen Wasserkanal gespeister Teich war). Es gab aber in der Stadt sehr viele Brunnen und Zisternen (putei, cisternae), in denen das Regenwasser durch Zuleitungen aufgefangen und die Sickerwasser angesammelt wurden. Diese Wasserbehälter waren entweder in Felsen ausgehauen oder durch Steineinfassung hergestellt. Auch gab es in Jerusalem mehrere Teiche (piscinae), in welche durch Wasserkanäle (aquaeductus), von denen einige, in Felsen ausgehauen, unterirdisch liefen, das Wasser zugeführt wurde. Insbesonders von König Ezechias wird an mehreren Stellen der hl Schrift gerühmt, daß er die Wasser der umliegenden, heute nicht mehr vorhandenen Quellen in die Stadt hineingeleitet habe.

Die Lage des Sion. — Viel umstritten ist die Frage, wo „der Berg Sion", genauer, auf welchem Hügel von Jerusalem die Jebusiterfeste Sion oder nachmalige „Stadt Davids" gelegen war. Denn in den historischen Büchern wird nicht ein Berg, sondern ein Bauwerk, die Feste der Jebusiter, mit dem Namen Sion bezeichnet. „David nahm die Feste Sion und nannte die Feste Stadt Davids" (II Sm 5, 7—9; I Par 11, 5—8). Seitdem die Lade Gottes in die Davidsstadt überführt war und so das politische Zentrum und wenigstens vorübergehend auch der religiöse Mittelpunkt des Volkes wurde, gebrauchte man in der dichterischen Sprache das Wort „Sion" zur Bezeichnung des religiösen Mittelpunktes und des Hügels, auf welchem die Wohnung Gottes war. So wurde „Sion", „Berg Sion" ein stereotyper Ausdruck für „Wohnort Gottes" und wird in den poetischen und prophetischen Büchern oft bald für den Tempelberg, bald für ganz Jerusalem gebraucht, je nachdem der Wohnort Gottes im engeren oder weiteren Sinn genommen

wurde. Im übertragenen Sinn bezeichnet „Sion" das alttestamentliche Gottesreich und das dadurch vorgebildete messianische Reich. — Die topographische Frage sieht von dieser Vieldeutigkeit des Wortes „Sion" ab und sucht den Berg der Stadt Davids festzustellen.

Die Tradition hält den Südwesthügel für den Sion und verlegt darum dorthin die Stadt Davids und die in derselben aufgeführten Gebäude; in neuerer Zeit ist hingegen die Ansicht aufgetaucht und sie hat viele Patrone gewonnen, daß der Sion im Osten, speziell im südlichen Teil des östlichen Hügelzuges, im Ophel, zu suchen sei. Beiderseits wird aus der Bodenbeschaffenheit argumentiert, indem die Anhänger der Tradition darauf hinweisen, daß der Ophel zu klein sei, um die Stadt Davids, und zu niedrig, um eine so schwer einzunehmende Festung zu tragen, während der südwestliche Hügel für den Palast Davids und was dazu gehörte hinlänglich Raum bot und zudem die anderen Hügel weit überragte. Die Vertreter der anderen Ansicht weisen hingegen darauf hin, daß der Ophel gerade wegen seines geringen Raumes sich sehr dafür eignete, durch wenige verteidigt zu werden, und daß die nach allen Seiten steil abfallenden Felsen die Verteidigung ermöglichten und zudem in seiner Nähe im Osten die einzige perennierende Quelle war, für die Anlage einer Festung ein sehr wichtiges Moment. — Ebenso berufen sich beide Teile auf die topographischen Angaben der hl Schrift und des Flavius Josephus. Die Gegner der Tradition finden insbesondere im Bericht des Nehemias über den Wiederaufbau der Stadtmauer und über den Gang der Chöre bei der Einweihung einen unwiderleglichen Beweis ür die Richtigkeit ihrer Ansicht, während die Anhänger der Tradition besonders in anderen Bibelstellen ihren Stützpunkt suchen. Auch Ergebnisse der neuesten Ausgrabungen werden von beiden für ihre Sentenzen in Anspruch genommen. Schulz hat mit großer Reserve eine dritte Ansicht vorgebracht. Darnach ist es unwahrscheinlich, daß die Burg Sion auf dem südwestlichen, und unwahrscheinlich, daß sie auf dem südöstlichen Hügel gelegen war. „Möglicherweise lag sie in der Gegend zwischen Tempel und Kalvarienberg", und zwar auf dem östlichen Ausläufer desselben. (Vg dazu Gatt, TQS 1904, 249 f.)

B) Der salomonische Tempel

Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit 1896; Bauer, Der Tempelberg in Jerusalem und seine Heiligtümer 1899; Mommert, Topographie des alten Jerusalem II. Das salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah 1903; Wolff OsB, Der Tempel von Jerusalem und seine Maße 1887; Der Tempel von Jerusalem. Eine kunsthistorische Studie über seine Maße und Proportionen 1913.

Bereits König David hatte als Platz für den Tempel die Tenne des Jebusiters Ornan (Aravna) auf der Kuppel der nördlichsten und höchsten Erhebung des östlichen Hügelzuges bestimmt und hiefür käuflich erworben (S 374). Da aber dieser Hügel in eine Felsenspitze ausging und nach allen

Seiten ziemlich steil abfiel, mußte der Platz für den Tempel erst künstlich geschaffen werden. Zu diesem Zwecke wurden gewaltige Substruktionsmauern aufgeführt und der Raum dahinter durch Erdaufschüttung geebnet, und zwar in der Weise, daß sich terrassenförmig mehrere Plateaus übereinander erhoben, deren höchstes der Platz des den Tempel unmittelbar umgebenden Priesterhofes war. Das ganze durch die untersten Substruktionsmauern dem Hügel abgewonnene Terrain wurde mit einer starken Mauer, die sich an die davidische Stadtmauer anschloß, umgeben. Dieser Raum war der heilige Tempelbezirk, in der Mischnah Tempelberg, bei Josephus das äußere Heiligtum genannt. Auf ihm erhoben sich nicht bloß der Tempel und die dazugehörigen Baulichkeiten, sondern, in seinem südlichen Teil an den Tempel anschließend, auch der salomonische Palast, mit dem Libanon-Waldhaus, der Thronhalle, dem Haus der Tochter Pharaos und anderen der Hofhaltung dienenden Gebäuden.

Das oberste Plateau wurde so angelegt, daß die felsige Spitze des Hügels noch über den applanierten Boden hervorragte. Sie ist der von Sagen umwobene heilige Fels, auf dem seit der Erscheinung des Engels bis zum Tempelbau geopfert und über dem der Brandopferaltar des Tempels gebaut wurde[2]. — Heute steht darüber die Moschee el Aksa. Dem heiligen Fels gegenüber in der Richtung nach Westen war der Eingang in den Tempel, der auf einer 6 Ellen hohen Terrasse sich erhob, zu der 10 Stufen emporführten.

Der eigentliche Tempel. — Der Tempel war aus Quadersteinen aufgeführt, im Inneren 60 Ellen lang und 20 Ellen breit, hatte also im Grundriß die doppelten Dimensionen des Zeltes. Durch eine 2 Ellen dicke Holzwand war er in das 40 Ellen lange Heilige und in das 20 Ellen lange Allerheiligste abgeteilt. Das Heilige war 30 Ellen, das Allerheiligste 20 Ellen hoch, also wie das der Stiftshütte ein Kubus. Die Innenwände des Tempels waren mit Zedernholz getäfelt und dieses in Flachrelief mit Cherubim, Palmen und Blumen geschmückt. Die Oberdecke war wahrscheinlich flach. Alles, auch der mit Zypressenholz gedielte Boden, war

---

[2] Vg Kittel, Der hl Fels auf dem Moriah. Seine Geschichte und seine Altäre, in: Studien zur hebräischen Archäologie 1908, 1 ff.

mit Goldblech überzogen. Die beide Räume trennende Wand war von einer Tür durchbrochen, deren zwei Flügel aus Ölbaumholz mit dem gleichen Schnitzwerk wie die Wände versehen und mit Gold überzogen waren. Sie standen immer offen; ein in den vier liturgischen Farben kunstgewirkter Teppich verhinderte aber den Blick in das Allerheiligste, das, weil es auch kein Fenster hatte, immer dunkel blieb. Die Mauern des Tempels waren unten 6 Ellen stark, nahmen aber nach oben von 5 zu 5 Ellen zweimal um 1 Elle ab. Der Tempel war an beiden Längs- und an der westlichen Schmalseite von einem dreistöckigen Anbau umgeben, der zahlreiche Kammern enthielt. Die Deckenbalken der Stockwerke ruhten nach innen auf der Tempelmauer, woraus sich die Abnahme ihrer Stärke erklärt. Dafür nahm die Breite der Kammern in jedem oberen Stockwerk um 1 Elle (5,6,7) zu. Über diesem Anbau waren in der Tempelmauer des Heiligen schräge Fensteröffnungen angebracht, durch die es das Tageslicht empfing. — Da die Mauern des Anbaues 5 Ellen stark waren, hatte das ganze Tempelhaus außen eine Breite von 52 Ellen (20 Innenbreite, 6 + 6 Stärke der Tempelmauer, 5 + 5 Breite der Kammern des ersten Stockes, 5 + 5 Stärke der äußersten Mauer).

Den Eingang in den Tempel bildete eine 10 Ellen breite Doppeltür aus Zypressenholz. — Der Eingangsseite des Tempels war eine V o r h a l l e quer vorgelegt, von der die Bibel nur die Innenlänge mit 20, die Innentiefe mit 11 Ellen und die Höhe mit 120 Ellen angibt. Diese Vorhalle hatte in ihrem äußeren Aufbau ganz gewiß monumentalen Charakter. Da der nach der Zerstörung durch die Babylonier unter Zorobabel wieder aufgebaute Tempel 60 Ellen hoch und breit war, was nur von der Vorhalle gelten kann, nimmt man am sichersten an, daß auch die Vorhalle des salomonischen Tempels die gleichen Maße hatte, in welchem Falle die Zahl 120 (Höhe) auf einem Textverderbnis beruht. War beabsichtigt, durch diese Vorhalle dem Bau das Aussehen der ägyptischen Tempel mit ihren Pylonen zu verleihen, dann dürfte auch die salomonische Tempelvorhalle nach oben eine Verjüngung von einigen Ellen erhalten haben. Das Tor der Vorhalle war ein 14 Ellen breites, hohes, offenes Portal ohne Türflügel. Vor ihm standen rechts und links zwei 18 Ellen hohe bronzene Säulen (Jachin und Boas), die 5 Ellen hohe verzierte Kapitäle trugen.

Im Allerheiligsten war die Bundeslade. Rechts und links von ihr standen zwei große Cherubim aus Ölbaumholz mit Gold überzogen, 10 Ellen hoch und mit ausgebreiteten Flügeln 10 Ellen breit, so daß die zwei Innenflügel sich über der Bundeslade, die äußeren die beiden Seitenwände berührten. Neben der Bundeslade waren das Mannagefäß, der Stab Aarons und das Gesetzesbuch aufbewahrt. — Im Heiligen war vor dem Eingang in das Allerheiligste der mosaische Rauchopferaltar aufgestellt wie in der Stiftshütte; außerdem befand sich darin noch ein zweiter Rauchopferaltar aus Zedernholz mit Gold überzogen, ebenso waren darin auf der Nordseite zwei Tische für die Schaubrote und auf der Nord- und Südseite je fünf kleine Tische oder Gestelle zum Gebrauch der im Heiligen beschäftigten Priester. Außer dem alten siebenarmigen Leuchter ließ Salomon im Heiligen auch noch rechts und links je fünf solche aus Gold getriebene Leuchter aufstellen. Während die sieben Lampen des mosaischen Leuchters immer brannten, war dies bei den zehn neuen Leuchtern nur während der Nacht der Fall.

Die Vorhöfe. — Das Tempelhaus war unmittelbar von einem Vorhof umgeben, der III Kg 6, 36 innerer Vorhof, II Par 4, 9 Priestervorhof genannt wird. Er war von einer Mauer eingefaßt, die nach syrischer Bauweise aus drei Reihen Quadern und einer Reihe Zedernbalken gebaut war. Von der Form und Größe dieses Vorhofes enthält die Bibel keine Angaben; es ist aber kein Zweifel, daß er ebenso wie der Vorhof des Zeltes ein Rechteck, wohl mit den doppelten Dimensionen, bildete, also 200 Ellen lang und 100 Ellen breit war. In diesem Vorhof stand über dem heiligen Fels der Brandopferaltar aus Kupfer (später aus Stein), 20 Ellen im Geviert und 10 Ellen hoch; die Fläche war also viermal so groß wie die des mosaischen Altars. Wie dort waren auch hier an den vier Ecken die Altarhörner; in halber Höhe lief um den Altar ein schmaler Gang herum. Von der Südseite führte eine breite Rampe zum Altar hinauf. An der Westseite befand sich im Altar ein trichterförmiges Loch, in das die Unreinigkeiten geworfen und das von der Sprengung übriggebliebene Blut gegossen wurde. Von diesem Loch führte ein heute noch im heiligen Fels vorhandener Kanal in den Bach Kidron. Der Libation des Weines und Wassers dienten zwei silberne

Trichter, die durch Röhren mit dem erwähnten Abzugkanal verbunden waren. Auf dem Brandopferaltar brannte immer das heilige Feuer, das, bei der Tempelweihe vom Himmel kommend, die ersten Opfer verzehrt hatte.

Zwischen dem Brandopferaltar und dem Tempel stand auf der Südseite statt des mosaischen Waschbeckens ein großer Wasserbehälter, das „eherne Meer" genannt. Er bestand aus einem großen Becken, das 2000 Bath (400 Hektoliter) faßte und auf den Hinterteilen von zwölf im Kreis aufgestellten Rindern ruhte. Die Rinder standen oder knieten auf einer flachen größeren Schale, waren hohl und hatten je ein kleines Becken vor sich, in das man durch den am Maul des Rindes angebrachten Hahn das Wasser aus dem großen Becken fließen lassen konnte. Samt dem unteren Becken faßte der Behälter 3000 Bath (600 Hektoliter). Außer dem „ehernen Meer" ließ Salomon noch zehn fahrbare Gestühle aus Erz mit je einem Wasserbecken (III Kg 7, 27 ff und II Par 4, 6) auf beiden Seiten des Altars aufstellen [3].

Im Osten schloß sich an den Priestervorhof in gleicher Breite ein zweiter, wahrscheinlich quadratischer Vorhof an, der 7½ Ellen tiefer als der Priestervorhof und mit diesem durch zum großen Toreingang hinaufführende halbkreisförmige Treppen mit 15 Stufen verbunden war. In diesem Vorhof versammelte sich das Volk zur Teilnahme am Gottesdienst, zum Gebete, zur Anhörung der Gesetzesvorlesung usw. Zwischen diesen beiden Vorhöfen wurde später eine Säulenhalle gebaut. Beim herodianischen Tempel wird dieser Vorhof Frauenhof genannt, weil oben herum an den Toren und über den Säulenhallen Galerien für die Frauen angebracht waren. Das Areal beider Vorhöfe war auf allen drei Seiten von Gebäuden umgeben, durch die mehrere Tore von Norden und Süden hineinführten; das Haupttor war auf der Ostseite des Frauenhofes dem Toreingang des Priestervorhofes gegenüber. Rings herum in der Höhe des Frauenhofes lief eine Terrasse, der Chel genannt.

Der äußere Vorhof. — Der bisher beschriebene

---

[3] „Ein unverhofftes Licht auf die ziemlich schwer verständliche Beschreibung derselben wirft ein in Likorno auf Zypern gefundenes, dem salomonischen ganz ähnliches, nur kleineres Gerät. Es gehört wahrscheinlich der Epoche um das Jahr 1000 an." (Wolff, 41. Vg Kittel, Die Kesselwagen des salomonischen Tempels, aaO 189 ff.)

Bautenkomplex mit dem Platz, auf dem sie aufgeführt waren, war das innere Heiligtum. Um dasselbe lief auf der Ost-, Nord- und Südseite der äußere Vorhof, der auch Vorhof der Heiden genannt wurde, weil ihn auch Nichtjuden betreten durften. Dieser Vorhof war 7½ Ellen tiefer als der Frauenhof und mit diesem durch eine 15 Stufen zählende Treppe verbunden. Er war von einer Mauer umgeben, an die sich auf der Südseite die Palastbauten Salomons anschlossen.

Die Angaben der Bibel und der sonstigen Berichte über die Maße des Tempels und seiner Zubauten, des dazu gehörigen Raumes und der einzelnen Vorhöfe sind sehr lückenhaft, so daß man bei deren Bestimmung zum Teil auf Maßverhältnisse der späteren Tempel und auf Kombinationen angewiesen ist. Darum gehen auch die Meinungen der Gelehrten im einzelnen weit auseinander. Odilo Wolff OsB hat den Nachweis unternommen, daß das „gleichseitige Dreieck, beziehungsweise das Hexagramm (zwei gleichseitige Dreiecke ineinander geschoben) im Kreis den Schlüssel liefert zu den klassischen Sakralbauten des Altertums" (Tempelmaße. Das Gesetz der Proportionen in den antiken und altchristlichen Sakralbauten 1912). Am Schluß dieses Werkes wird noch gezeigt, daß auch die Maße des herodianischen Tempels diesem Gesetz unterworfen waren. Der Verfasser hat dann in einer eigenen Monographie (siehe die Literatur) den salomonischen und herodianischen Tempel speziell behandelt, das Hexagramm als Grundlage der wenigen sicher verbürgten Maßverhältnisse dieser Bauten nachgewiesen und mit Anwendung der so gewonnenen Resultate auf den ganzen Komplex die Maßverhältnisse beider Tempel rekonstruiert.

§ 40

Die Verfassung Israels

A) Bürgerliche Verfassung

Gaume, Geschichte der häuslichen Gesellschaft 1845, II 14 ff; Zschokke, Das Weib im alten Testament 1883; Döller, Das Weib im alten Testament BZf IX 7/9; Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung 1914; Engert, Ehe- und Familienrecht der Hebräer 1905; Közle, Ehe- und Kindererziehung nach der hl Schrift 1910; Kortleitner, Archaeologia 546 sqq; Nowack, Die sozialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes 1892; Ruhland, Jüdische Wirtschaftsgeschichte (Zukunft 1898, 496 ff); System der politischen Ökonomie 1908 I 201 ff; Walter, Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit 1900, 14 ff; Damaschke, Die Bodenreform 19, 1922.

Die Verfassung Israels beruhte von Anfang an auf doppelter Grundlage: 1) Auf dem unter patriarchalischen

Zuständen damals herrschenden Gewohnheitsrecht; 2) auf der innigen Verbindung mit Jahve, wonach Israel sein Volk, Jahve dessen eigentlicher Herr und Gesetzgeber war. Dieser zweifachen Grundlage gemäß entwickelte sich Israels Verfassung ähnlich wie die anderer orientalischer Völker derselben Kulturstufe, jedoch mit dem Unterschied, daß ihr der Charakter der Theokratie aufgedrückt war, deren Grundzüge für alle Zukunft zunächst durch das mosaische Gesetz eine bestimmte Ausgestaltung erfuhren. Gewohnheitsrecht und Gesetz sind demnach die zwei Eckpfeiler, auf denen sich die Verfassung erhob. Das Gewohnheitsrecht wurde durch das Gesetz teils stillschweigend in seinem Besitze gelassen, teils positiv bestätigt, teils der Stellung Israels entsprechend modifiziert. Dabei hat das Gesetz in prophetischer Weise auch die Zukunft ins Auge gefaßt und durch mehrfache Bezugnahme darauf der Entwicklung der Verfassungszustände den Weg vorgezeichnet, wie es anderseits infolge geänderter Verhältnisse selbst wieder Änderungen und Ergänzungen auch in verfassungsrechtlicher Hinsicht erfahren hat.

Auf die damit gegebene Ausbildung der bürgerlichen, sozialen und politischen Verhältnisse Israels übten zwei mit der Theokratie innig zusammenhängende Momente bestimmenden Einfluß aus:

α) Die Abstammung des ganzen Volkes vom Patriarchen Jakob durch dessen zwölf Söhne;

β) die Zuweisung des Landes Chanaan zum dauernden Besitz.

Weil Israel den Patriarchen Jakob zum gemeinsamen Stammvater hatte, gehörten alle Volksglieder zusammen, sie bildeten eine große Familie, „das Haus Jakob oder Israel"; das ganze Volk wird auch geradezu mit dem Namen des Stammvaters „Jakob" oder „Israel" genannt. — Von den zwölf Söhnen nimmt die Gliederung ihren Ausgang. Die zwölf Söhne bilden durch ihre Nachkommen die zwölf Stämme (tribus) Israels. Diese Zwölfzahl wurde unverändert beibehalten, obwohl infolge der Adoption der zwei Söhne Josefs, Ephraim und Manasse, von seiten Jakobs tatsächlich das Volk aus dreizehn Stämmen bestand. Zu diesem Zweck wurde entweder Levi, der kein eigenes Stammgebiet erhielt, nicht mitgezählt, oder die zwei Stämme

Josefs unter diesem Namen als einer gerechnet. Die Stammväter und deren Rechtsnachfolger standen als Fürsten (principes) an der Spitze ihrer Stämme.

Die Stämme zerfielen in Geschlechter (familiae), die durch die Söhne, zum Teil auch Enkel und Urenkel der zwölf Stammväter gebildet wurden (vg Nm 26, 21—29. 36—45). Im letzten Jahr des Aufenthalts in der Wüste wurden, Levi abgerechnet, 57 Geschlechter gezählt. Nach einem ähnlichen Prinzip war jedes Geschlecht wiederum in Vaterhäuser (domus) abgeteilt.

Jene Nachkommen Jakobs, von denen die Gliederung sowohl in Geschlechter als Vaterhäuser ausging, und ihre Rechtsnachfolger standen an der Spitze der betreffenden Volksabteilung und wurden ebenfalls mit demselben Titel wie die Stammfürsten, jedoch seltener Fürsten, öfter Häupter genannt. Die Vaterhäuser endlich waren aus den Hausfamilien zusammengesetzt, an deren Spitze der Hausvater stand.

Die Familie. — Die Familie wird durch die Ehe begründet, vermehrt und fortgepflanzt, sie wird auch vom Geiste durchweht, den die Ehe selbst besitzt. Die Ehe ist von Natur aus eine göttliche Institution und darum auch dem göttlichen Gesetz unterworfen. Der erste Ehebund, das Vorbild aller späteren Ehen, ist durch bleibende Intervention Gottes geschlossen worden (vg Mt 19, 4 ff). Gott hat dadurch die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe als Grundsatz festgestellt und durch seinen Segen noch überdies dem Ehebund eine religiöse Weihe aufgedrückt. Für den Israeliten war der religiöse Charakter der Ehe noch um ein weiteres Moment vermehrt und dadurch der Wert der Ehe in seinen Augen bedeutend erhöht. Durch sie wurde nämlich der patriarchalische Segen der zahlreichen Nachkommenschaft verwirklicht und zugleich für den einzelnen die Möglichkeit geschaffen, Ahne des verheißenen Messias und dadurch seiner Erlösungsgnade in besonderer Weise teilhaftig zu werden.

So heilig demnach den Israeliten die Ehe an und für sich war, ihre von Gott gewollte Reinheit war schon in den ersten Keimen des Volkes bedeutend verdunkelt, derart, daß sowohl die Einheit als auch die Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr festgehalten wurden. Schon Lamech hatte die Monogamie gebrochen; im Lauf der Zeit war bei den orientalischen Völkern die Polygamie schon so sehr Sitte geworden, daß selbst die Patriarchen nicht imstande waren, die Monogamie zu halten. Abraham nahm außer Sara noch eine Sklavin als Nebenweib, „damit ihm ein Samen erweckt würde", und Jakob hatte zwei Frauen und zwei Nebenweiber. In dem von den Patriarchen abstammenden Volk war leicht begreiflich noch weniger Sinn für die ursprüngliche Reinheit des Ehebundes, so daß deren Herstellung durch das Gesetz ganz aussichtslos gewesen wäre. Diesen Umständen Rechnung tragend, hat Moses weder die Einheit noch

die Unauflöslichkeit der Ehe in sein Gesetz aufgenommen, sondern sich begnügt, das Volk für eine höhere Auffassung des ehelichen Bundes zu erziehen. Er nahm den Bericht über die Schließung der ersten Ehe in sein Gesetzbuch auf (Gn 2, 22—24) und hielt dadurch den göttlichen Willen und das ihm entsprechende Ideal dem Volke vor; ferner suchte er durch einzelne Gesetzesbestimmungen, zB über die Ehe des Hohenpriesters (Lv 21, 10—14), die Monogamie als das Bessere hinzustellen und auch durch praktische Maßregeln sowohl die Vielweiberei als die Ehescheidung zu erschweren und ihr so hindernd in den Weg zu treten (Ex 21, 7—10. Dt 21, 15 ff). Tatsächlich kam auch, besonders in der späteren Zeit, beim niederen Volke die Monogamie immer mehr in Übung.

Um sowohl der Heiligkeit der Ehe als auch dem religiösen Beruf Israels Rechnung zu tragen, wurde die Freiheit der Verehelichung durch gewisse Schranken eingeengt:

α) Die Ehe konnte dazu dienen, Israel mit auswärtigen Völkern zu vermischen und es sowohl religiös als national darin aufgehen zu lassen. Um diese Gefahr einzudämmen, war die Ehe mit den götzendienerischen Heiden verboten (Ex 34, 16) und dieses Verbot besonders scharf hinsichtlich der nächstliegenden chanaanäischen Völkerschaften betont (Dt 7, 3 ff). Nur, wenn heidnische Frauen dem Götzendienst entsagten oder männliche Heiden, nachdem sie die Religion Isreals angenommen, in Israel blieben, konnte eine eheliche Verbindung mit ihnen geschlossen werden (21, 10 ff).

β) Aber nicht bloß das ganze Volk, auch einzelne Stämme sollten unvermischt erhalten werden und ihnen der durch Verlosung bestimmte Anteil am Land gesichert bleiben. Darum durfte keine Erbtochter aus ihrem Stamm hinausheiraten, sondern mußte im eigenen Stamm ihren Bräutigam wählen (Nm 36).

γ) Außerdem war aus Gründen, die mit der Heiligkeit der Ehe zusammenhängen, die Heirat in die nächsten Grade der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft strenge, teilweise sogar unter Todesstrafe untersagt (Lv 18).

Die Familienglieder. — Der Mann war als Hausvater das Oberhaupt der Familie; mußte auch seine Ehefrau ihm untertänig sein, so war sie doch nicht seine Sklavin. Insbesondere war für beide Teile eheliche Treue gleich strenge Pflicht, deren Verletzung die schwerste Ahndung, selbst die Todesstrafe, nach sich zog. Die Eltern waren streng verpflichtet, ihre Kinder gut zu erziehen, welches Amt sie in der Regel durch persönliche Unterweisung ausübten. Sehr groß war die Auktorität des Vaters über die Kinder. Im Notfall konnte er sie sogar in die Sklaverei verkaufen (vg Ex 21, 7). Außerordentlich streng wird in der hl Schrift den Kindern die Pflicht des Gehorsams und der Ehrerbietigkeit gegen ihre Eltern eingeschärft (20, 12). Der über die eigenen Eltern ausgesprochene Fluch und besonders die tätliche Beleidigung derselben wurden mit dem Tode bestraft (21, 15. 17). Auch sonst konnte der Vater einen lasterhaften, unverbesserlichen Sohn dem Gericht zur Vollziehung der Todesstrafe übergeben.

Das Dienstpersonal der israelitischen Familie bestand, die nur vorübergehend zur Lohnarbeit gedungenen Mietlinge abgerechnet, aus Sklaven. Diese waren entweder Israeliten oder Heiden.

Ein Israelit kam in die Sklaverei entweder durch gesetzliche Verfügung, wie der Dieb, der nicht restituieren konnte, oder durch Verkauf. War jemand nicht imstande, seine Schuld zu bezahlen, so konnte er sich oder seine Kinder an den Gläubiger in die Sklaverei verkaufen, um durch den Dienst die Schuld einzulösen. Nach Abzahlung der Schuld oder, wenn ein Sabbatjahr dazwischen trat, in diesem und jedenfalls im Jobeljahr erlangte der Sklave wieder seine Freiheit (Lv 25, 39 ff). Während des Dienstes hatte er nicht die persönliche Freiheit, mußte aber wie ein Stammesgenosse human behandelt werden. — Fremdländische Sklaven wurden durch Kauf oder Kriegsgefangenschaft erworben. Die Kinder eines solchen Sklaven teilten das Schicksal des Vaters. Eine Mittelstufe bildeten die sogenannten „hebräischen Knechte", heidnische Sklaven, die zur Religion Israels übertraten. Wurden sie an einen zweiten Herrn verkauft, so mußten sie nach sechsjährigem Dienst in Freiheit gesetzt werden, wenn sie es nicht vorzogen, immer in Knechtschaft zu bleiben (Ex 21, 2 ff). Auch heidnische Sklaven mußten menschlich behandelt werden. Ihr Herr konnte ihnen gegenüber nicht über Leben und Tod verfügen. Sie waren zur Sabbatruhe verpflichtet und genossen auch sonst die Wohltaten des Gesetzes.

Die Erwerbs- und Besitzverhältnisse der Israeliten. — Der Erwerb der Israeliten war durch göttliches Gebot an die Arbeit gebunden. „Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebenten Tag aber ruhen." Die Art und Bestimmung dieser Arbeit war schon im Paradies nach dem Sündenfall ausgesprochen: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen". Der Mensch überhaupt, besonders der Israelit, soll sich durch anstrengende Arbeit seinen Lebensunterhalt (im weiteren Sinne des Wortes) erwerben. Diese Arbeit ist für Israel als landwirtschaftliche Arbeit auf eigenem Grund und Boden, als bäuerliche Arbeit im echten Sinn des Wortes gedacht. Dies setzte freien Grundbesitz und entsprechende Verteilung voraus. Zu dem Zweck hat der Bundesgott den Israeliten das bereits den Patriarchen verheißene Land Chanaan als Eigentum zugewiesen, und zwar in doppelter Hinsicht. Chanaan und das Ostjordanland sollten sowohl das Staatsgebiet des Volkes Israel als auch, unter die einzelnen Familien verteilt, deren Privateigentum sein.

Die Idee dieses doppelten Besitzes wurde in der Weise durchgeführt, daß zunächst die einzelnen Stämme als Teile des staatlichen Ganzen bestimmte Ländergebiete zugeteilt bekamen. Innerhalb derselben erhielten auch die einzelnen Geschlechter und Vaterhäuser ihren geschlossenen

Gebietsteil, der dann unter die einzelnen Familien als das Privateigentum an Grund und Boden verteilt wurde. Es bot also die Gliederung des Volkes den maßgebenden Gesichtspunkt bei Zuweisung des Landes und Aufteilung des Grundbesitzes; dadurch wurde auch dieser Gliederung eine feste, unveränderliche Grundlage und darum für die Dauer eine nachhaltige Stütze verschafft. Die einzelnen Stämme sollten und konnten sich so nicht bloß unvermischt erhalten, sondern auch, voneinander lokal getrennt, an ihre Scholle und deren eigenartige Verhältnisse gebunden, sich mit einer gewissen Selbständigkeit entwickeln.

War demnach Chanaan das Land und Eigentum Israels, so blieb es doch zugleich Land Jahves. Der Bundesgott ließ seine Oberhoheit dadurch zum Ausdruck kommen, daß Moses die Willkür des Volkes sowohl bei Besitzergreifung des Landes als bei Ausübung des Eigentumsrechtes durch das Gesetz mehrfach beschränkte. Dabei waren zum Teil religiöse, vorzüglich aber sozialpolitische Gesichtspunkte maßgebend. Den einzelnen Volksteilen wurde ihr Gebiet durch das Los zugewiesen, damit schon bei der Besitznahme von seiten der einzelnen nicht ihr Gutdünken, sondern die durch das Los waltende Vorsehung Gottes entscheide. Durch diese Maßregel wurde auch eine gleichmäßige Verteilung des Grundbesitzes an die einzelnen Familien bewerkstelligt und diesen eine solide Grundlage für den Lebenserwerb geschaffen. So konnte sich gleich von Anfang an ein kräftiger Mittelstand bilden, als Damm gegen Massenarmut einerseits und übermäßige Güteranhäufung anderseits. Moses sorgte auch, daß die einmal hergestellten Besitzverhältnisse im Lauf der Jahre nicht zu weit verschoben werden, durch eigene Bestimmungen über Vererbung und Verkauf der Güter.

α) Die Erbfolge. — Der gesamte Besitz des Israeliten ging auf seine Söhne über, derart, daß jeder gleich viel, der Erstgeborene aber doppelt soviel als die übrigen erhielt. So blieb der ursprüngliche Besitz der Familie gewahrt. Wenn der Hausvater ohne Söhne war, dann erbte die älteste Tochter, sie mußte aber einen Mann aus dem Stamm ihres Vaters heiraten, damit der väterliche Besitz nicht an einen anderen Stamm komme. Hinterließ jemand eine kinderlose Witwe, so mußte einer der mit ihm wohnenden Brüder die Witwe

heiraten, wodurch die Erhaltung des Besitzes in der Familie ermöglicht wurde. Wenn eine Familie ausstarb, so fiel der Besitz den nächsten Verwandten zu. Durch diese letztere Vorschrift war auch der zu großen Zersplitterung des Besitzes vorgebeugt.

β) Auch nicht durch Verfügung unter Lebenden konnte der Israelit für immer seinen Grundbesitz veräußern. Er konnte ihn wohl verkaufen, aber nur für eine bestimmte Zeit, bis zum nächsten Jobeljahr, in welchem er von selbst wieder an ihn oder seine Erben zurückfiel. Der Verkauf von Grundbesitz war demnach in Wirklichkeit nur eine Verpachtung; deshalb wurde auch der Kaufpreis nach der Zahl der bis zum Jobeljahr noch ausständigen Jahre berechnet. Auch innerhalb dieser Zeit blieb dem eigentlichen Eigentümer das Recht des Rückkaufes gewahrt.

Der Grundbesitz sollte nicht bloß nach Umfang, sondern auch nach Ertragfähigkeit ungeschmälert der Familie erhalten bleiben; denn nur dann war er eine ergiebige Erwerbsquelle, eine solide Grundlage des Volkswohlstandes. Zu diesem Zweck trat das Gesetz der Ausbeutung des Bodens entgegen durch die Einschaltung des Sabbat- und Jobeljahres, während welcher die Erde nicht bebaut werden durfte. Dadurch wurde Israel genötigt, für diese Jahre Getreide aufzuspeichern und so im ganzen Wirtschaftsleben den Gesichtspunkt der „Volksernährung" festzuhalten.

Alle diese Maßregeln zum Schutze der Besitzenden waren zugleich ein Damm gegen das Umsichgreifen der Armut. „Ganz Arme und Bettler seien nicht unter euch, damit Jahve, dein Gott, dich segne im Land, das er dir zum Besitz geben wird" (Dt 15, 4). Konnte die Armut nicht ganz verdrängt werden, so suchte der Gesetzgeber sie doch wenigstens zu lindern und erträglicher zu gestalten, indem er Fürsorge für die Armen zur strengen Pflicht machte. „Arme werden nie mangeln im Land deiner Wohnung; darum befehle ich dir, daß du die Hand öffnest deinem dürftigen und armen Bruder, der mit dir im Land weilt" (V 11; vg V 7 ff). Der Besitzer durfte auf der sogenannten „Ecke des Feldes" (nach dem Talmud ein Sechzigstel desselben) nicht ernten, sondern mußte diesen Teil den Armen zur Benützung überlassen. Diese hatten auch die Nachlese frei und durften während der Ernte in Feldern und Gärten ihren Hunger stillen.

Während des Sabbat- und Jobeljahres sollte gar keine Ernte gehalten werden, sondern was von selbst wuchs allen Bedürftigen zur freien Verfügung stehen. Außerdem wurden die Armen noch eigens der Wohltätigkeit empfohlen und sollten besonders zu Opfer- und Zehentmahlzeiten beigezogen werden.

Die Sozialpolitik des mosaischen Gesetzes war demnach eine Mittelstandspolitik, darauf gerichtet, einen zahlreichen bäuerlichen Mittelstand auf eigenem Grund und Boden zu bilden und zu erhalten und dadurch die nationale Ernährung und Wohlhabenheit des Volkes sicherzustellen. Die historische Entwicklung ging aber andere als die vom Gesetz vorgezeichneten Wege und schon ziemlich früh trat an die Stelle der Naturalwirtschaft eine ganz neue Verhältnisse schaffende Geldwirtschaft. Der Anstoß dazu wurde schon in der ersten Königszeit unter David und Salomon gegeben. Früher war die Pflege der Landwirtschaft fast die einzige, aber um so höher geachtete Erwerbstätigkeit der Israeliten. Saul beschäftigte sich noch als König eigenhändig mit dem Ackerbau, und David wurde von der Herde weg zum König gesalbt. Einen Gewerbestand gab es nicht; die gewerblichen Bedürfnisse suchte sich jeder soviel als möglich selbst zu befriedigen; der Handel, insofern man auf ihn angewiesen war, wurde von den Chanaanäern ausgeübt.

Seit Einführung des Königtums machten sich hierin ganz neue Verhältnisse geltend, besonders seitdem durch David und Salomon das politische und religiöse Leben in der Hauptstadt Jerusalem konzentriert wurde. Die großartige Bautätigkeit, die diese zwei Könige in Jerusalem entfalteten, zog eine Menge Arbeitskräfte dorthin; das politische und religiöse Zentrum übte besonders wegen der Wallfahrtsfeste eine starke Anziehungskraft auf das ganze Volk aus; es wurden viele neue Bedürfnisse geweckt, Gewerbe und Handel kamen von selbst in Schwung, Jerusalem wurde eine hervorragende Handelsstadt. Die Konzentrierung der politischen Macht am königlichen Hof schuf eine ganze Reihe neuer einfluß- und bedürfnisreicher Würden und Ämter; vor dem am königlichen Hof einheimischen und von dort sich ausdehnenden Luxus wich die Einfachheit der alten Zeit. Jeder Schritt auf diesem Wege bot einen Anstoß, um Handel und Gewerbe zu fördern. Dieser Gang der Dinge führte neue Gesichtspunkte in das Wirtschaftsleben des israelitischen Volkes ein. Neben dem unbeweglichen Vermögen des Grundbesitzes kam das bewegliche, Geld, Gold und Silber, immer mehr zur Geltung, und Hand in Hand damit trat der Vermögens-, besonders der Gelderwerb der einzelnen interessierten Kreise als das eigentliche Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit in den Vordergrund. Dies führte wiederum dazu, jenen Erwerbszweig, der am schnellsten Vermögen schafft, nämlich den Handel, besonders zu pflegen. Je mehr David und noch mehr Salomon durch die neue, orientalischen Begriffen angepaßte Hofhaltung, durch die vielen Bauten auf Geld angewiesen waren, um so mehr mußten sie dem auswärtigen Handel ihre Aufmerksamkeit schenken, was zur Pflege der Seeschiffahrt und zur Begründung von auswärtigen Handelsplätzen führte. Aber auch im Lande selbst entstand eine ganz neue Art von Handel. Die vielen Leistungen nach außen wurden vorzüglich in Getreide erledigt.

Israel hatte Überschuß an Getreide; die Phönizier waren auf die Einfuhr dieses Artikels angewiesen. Die Getreideausfuhr nahm als günstige Gelegenheit des Gelderwerbes rasch überhand, der starke Geldumlauf („Silber wurde wie nichts geachtet") und die steigende Ausfuhr wirkten zusammen, um die Getreidepreise in die Höhe zu treiben und dadurch auch die Getreidespekulation zu steigern. Damit gewann das Getreide und mit ihm der Ackerbau eine neue Bedeutung, was auch zu einer neuen Behandlung des Grundbesitzes führte. Die im Gesetz begründete, auf nationale Ernährung abzielende Mittelstandspolitik wurde in den Hintergrund gedrängt, der gewinnbringende Getreidehandel drängte zur kapitalistischen Behandlung und Ausbeutung des Bodens und sprengte damit die heilsamen Schranken, die das Gesetz dem Grunderwerb und der Ausnützung des Bodens gezogen hatte. Die Bestimmungen des Sabbat- und Jobeljahres wurden außer acht gelassen, und gerade die Könige, welche die Hüter des Gesetzes waren, erschienen diesem entgegen als Besitzer ausgedehnter Latifundien; gewiß aber waren sie nicht die einzigen Träger dieser kapitalistischen Entwicklung.

Gar bald zeigte sich aber die Kehrseite dieses einseitigen Systems. Nicht bloß, daß mit der Verschiebung der Besitzverhältnisse auch der Wohlstand zuungunsten des Mittelstandes sich verschob; die Könige, und zwar schon Salomon, waren nicht imstande, die steigenden Ausgaben durch die Einnahmen zu decken, und so blieb nichts anderes übrig, als die Steuerschraube anzusetzen. Dadurch wurde nicht bloß der Volkswohlstand noch mehr beeinträchtigt, sondern dieser neue Druck auf das Volk erzeugte eine Unzufriedenheit, der bereits unter Salomon in sehr verständlicher Weise Ausdruck verliehen wurde; und diese Unzufriedenheit war eine der Hauptursachen, daß schon so früh das Band zerriß, welches die zwölf Stämme an das Königshaus gefesselt hielt. Diese Schattenseiten der neuen Wirtschaftspolitik machten sich in der Folgezeit in erhöhtem Maße geltend und trieben immer mehr den Keil zwischen die bevorzugte Klasse der Reichen und die große, von ihnen ausgebeutete Menge des Volkes. Die Schriften der Propheten sind voll von Klagen über die sozialen Mißstände. Ebenso verderblich war aber auch die Rückwirkung des israelitischen Kapitalismus auf die Religion. Bei dem Jagen nach Geld und Gut, bei dem dadurch bedingten Verkehr mit Heiden nahmen irdische Gesinnung und heidnisches Wesen immer mehr überhand, wie auch bei den Propheten der Kampf gegen die gesetzwidrige kapitalistische Volksausbeutung und gegen das Heidentum fast eins und dasselbe ist.

B) Die Staatsgewalt in Israel

Kortleitner, 696 sqq.

a) Die patriarchalische Staatsverfassung

Die ersten Anfänge einer öffentlichen Gewalt in Israel datieren aus jener Zeit, in der das Volk noch nicht einen Staat bildete, sondern in patriarchalischen Verhältnissen lebte. Diesen entsprechend war der Bereich der öffentlichen Ge-

walt sehr beschränkt, ihre Ausübung ziemlich einfach, ihre Träger durch die Gliederung des Volkes gegeben. Sie kam in Anwendung, wenn es galt, innere Verhältnisse zu ordnen und die Gesamtheit nach außen zu vertreten. Die Träger dieser Gewalt waren die Ältesten, die Häupter der Stämme, Geschlechter und Vaterhäuser. Jeder hatte in seinem Bereich die allgemeinen Angelegenheiten zu ordnen, zB die Führung der Geschlechtsregister zu überwachen, Rechtshändel zu schlichten, Vergehen zu ahnden usw. Aus diesen Ältesten waren die „Schreiber" (sopherim) genommen, die für viele Angelegenheiten die Exekutive besaßen und insbesondere als des Schreibens Kundige die Geschlechtsregister führen mußten. Alle Ältesten zusammen hatten die Leitung des ganzen Volkes und bildeten auch dessen eigentliche Vertretung derart, daß ein von ihnen gemeinsam gefaßter Beschluß als Beschluß des ganzen Volkes galt, weshalb, um einen solchen herzustellen, immer die Ältesten sich versammelten.

Für die Betätigung dieser Repräsentanz des Volkes bot sich in Ägypten wegen der äußerst drückenden Verhältnisse und des Mangels an Freiheitssinn keine Gelegenheit; und als vor dem Auszug aus Ägypten diese Gelegenheit und mit ihr die Notwendigkeit dieser Vertretung sich ergab, war bereits in Moses eine neue göttliche Auktorität aufgetreten, durch die die Macht der Ältesten zwar nicht ganz beseitigt, aber doch auf Jahrzehnte hinaus bedeutend zurückgedrängt wurde. Durch die Großartigkeit seiner auf das Wohl Israels abzielenden Pläne, durch die Übermacht seines Geistes und durch seine Wunder erzwang sich Moses die allgemeine Anerkennung seiner ihm vom Bundesgott verliehenen Auktorität; er wurde der Führer des Volkes, oberster Richter und Gesetzgeber. Unter diesen Umständen entwickelte sich in der ersten Zeit ganz von selbst ein solcher Zentralismus, daß Moses unter der Wucht der Geschäfte erlegen wäre, wenn er nicht eine Teilung der Amtsgewalt vorgenommen hätte. Auf den Rat seines Schwiegervaters Jethro hin setzte er aus den Ältesten Vorsteher über tausend, hundert, fünfzig und zehn besonders als Richter ein und behielt sich nur die schwierigsten Fälle zur Entscheidung vor (Ex 18, 13—26); später gab er noch einen Teil seiner Regierungsgeschäfte an ein Kollegium von siebzig Ältesten ab

(Nm 11, 14—17). Auch Josue herrschte mit großer Machtvollkommenheit; jedoch war seine Aufgabe viel beschränkter als die des Moses. Er hatte Chanaan zu erobern und unter die Stämme zu verteilen. Bei der Verlosung intervenierten die Fürsten (Jos 14, 1), und als es bei seinen Lebzeiten galt, den vermeintlichen Abfall der ostjordanischen Stämme zu rächen, traten die Ältesten in Silo zur Beschlußfassung zusammen (22, 12); sie waren es auch, die an Stelle des ganzen Volkes die letzten Ermahnungen Josues entgegennahmen und das Bündnis mit Gott erneuerten (23; 24).

Nach dem Tod Josues trat die Gewalt der Ältesten wieder mehr in den Vordergrund, doch war sie inzwischen durch das mosaische Gesetz für immer beschränkt worden, indem dieses neben dem Herkommen die Richtschnur bildete, nach der sie ihre Regierungsgewalt zu betätigen hatten. Auch brachte es in den kriegerischen Tagen der Richterperiode die Not des Augenblicks öfters mit sich, daß das Volk sich um einzelne, durch Gesetzestreue und Vaterlandsliebe, durch Tapferkeit und Feldherrntalent ausgezeichnete Männer (die Richter) scharte und ihnen sowohl im Kriege als teilweise auch im Frieden untertänig wurde.

Diese patriarchalische Staatsverfassung mit der selbständigen Entwicklung der einzelnen Volksteile mußte im Laufe der Jahre bedeutende Nachteile mit sich bringen; denn je zahlreicher Israel sich vermehrte, um so notwendiger, aber auch um so schwieriger wurde die einheitliche Leitung des gesamten Volkes. Die einzelnen Stämme entwickelten immer mehr ihre Selbständigkeit und die große Mannigfaltigkeit, ja, der vielfache Gegensatz der Terrainformation des Landes fingen an, einen zersetzenden Einfluß auf das Volk auszuüben. Bei dieser Sachlage machte sich der Mangel einer einheitlichen Zentralgewalt sowohl bei der inneren Verwaltung als bei der Verteidigung des Landes nach außen äußerst fühlbar. Die Gefahr der Zersplitterung hatte nur in der Einheit der Religion und des Gesetzes ein schweres Gegengewicht. Außerdem wurden die Mängel der patriarchalischen Verfassung durch die Theokratie reichlich aufgewogen, wenn diese vom Volk nur recht tief erfaßt wurde; und sie konnte dies um so eher, je unvollkommener vom rein natürlichen Standpunkt aus Israels Verfassung war. Um so mehr trat nämlich die Gottesherrschaft in den Vordergrund,

um so mehr war das Volk in seinen Nöten auf die außerordentliche Hilfe und Leitung Gottes angewiesen, um so mehr fand es Veranlassung, an seinen Bundesherrn sich immer enger anzuschließen. Die Mängel der staatlichen Verfassung sollten und konnten auch sehr leicht zur Folge haben, daß Israel seinen religiösen Beruf immer besser erfaßte und sich immer tiefer in ihn hineinlebte. In diesem Fall wären ihm für die irdische Entwicklung diese Mängel weniger fühlbar gewesen. Israel begriff aber seine Aufgabe nicht, und so trug freilich die primitive Staatsverfassung auch das Ihrige dazu bei, daß das Volk an den Rand des Abgrundes kam. Religiöse Erneuerung, aber auch Vervollkommnung der Staatsverfassung durch endgültige Zentralisation waren als Rettungsanker bestimmt. Dadurch, daß die zwei letzten Richter, Heli und Samuel, nicht mehr bloß vorübergehend, sondern für die Lebensdauer ihr Amt innehatten, wurde Israel an eine Zentralgewalt in der Hand einer Person gewöhnt und so auf die Anerkennung der königlichen Herrschaft vorbereitet.

b) Das Königtum

Das Urteil Gottes über das Verlangen der Israeliten nach einem König: „Sie haben mich verworfen, damit ich nicht herrsche über sie" (I Sm 8, 7) besagt keineswegs, daß das Königtum in Israel mit der Theokratie unvereinbar sei. Gott hat nur die dem Begehren zugrunde liegende Gesinnung zurückgewiesen. Die Treue gegen den Bundesherrn vorausgesetzt, hatte das Volk bei aller Unvollkommenheit der herkömmlichen Verfassung in der Theokratie die sichere Gewähr zeitlichen Glückes. Verlangten nun die Israeliten gerade aus Furcht vor den Feinden und um den alternden Richter Samuel leichter entbehren zu können, einen König, so gaben sie dadurch die Überzeugung kund, daß die Grundlage einer gedeihlichen Entwicklung rein irdische Verhältnisse seien; sie verleugneten dadurch die Theokratie und hielten sich in betreff der Verfassung den Heiden gegenüber für benachteiligt. Das Königtum selbst war den Israeliten schon in Isaak („Könige werden aus ihm hervorgehen", Gn 17, 16) und in Juda („die Herrschaft wird nicht weichen von Juda und das Zepter von seinen Füßen", Gn 49, 10) versprochen. Auch Balaam hatte die Herrlichkeit des zukünftigen Königtums in Israel gepriesen (Nm 23, 7. 17—19). Im

Deuteronomium wurde es sodann bestimmt in Aussicht genommen (28, 36) und sogar dem Gesetz eingegliedert (17, 14—20). Durch die Richterperiode war das Königtum vorbereitet worden; die Schlußworte des Lobgesanges der Anna: „Der Herr wird Macht verleihen seinem König und erhöhen das Horn seines Gesalbten" (I Sm 2, 10) ließen seine Einsetzung sogar schon für die nächste Zukunft, und zwar als den Rettungsanker in den Tagen größter Not, erwarten. Aber es war nicht Sache des Volkes, eine göttliche Institution mit Berufung auf die Heidenvölker zu verlangen.

Das Königtum war für Israel sowohl in politischer als religiöser Hinsicht von großer Bedeutung.

Für den Staat war es die Vereinigung der öffentlichen Gewalt in einer Hand. Durch diesen Zentralismus war die Staatsgewalt den so häufig divergierenden Elementen entzogen und zu einer festen Stütze der Einheit gemacht; in einer Hand vereinigt, war sie auch viel wirksamer und leichter zu betätigen. — Der König stand an der Spitze der Rechtspflege, der Reichsverwaltung und des Heerwesens. Trotz dieser großen Machtfülle des israelitischen Königs war die alte patriarchalische Verfassung dennoch nicht ganz außer Geltung gesetzt; dem Kollegium der Ältesten verblieb ein bedeutender Einfluß, wie auch David bei seiner Krönung in Hebron mit ihnen ein Bündnis geschlossen (II Sm 5, 3) und später die zwölf Stammfürsten als höchste Reichsstände bestätigt hat.

Die Rechtspflege. — Auf Grund des Gesetzes (Dt 16, 18 f; 25, 1 ff) gab es in den Städten Lokalgerichte, in deren Kompetenz die endgültige, keine weitere Berufung zulassende Entscheidung von leichteren Rechtsfällen war. Für weittragende und schwierige Rechtssachen war am Ort des Heiligtums ein oberster Gerichtshof eingesetzt, der aus Priestern und Laien, mit dem Hohenpriester und einem Richter an der Spitze, bestand (Dt 17, 1—13). Inwieweit später die Gewalt dieses Tribunals mit dem obersten Richteramt des Königs sich berührte, ist schwer zu sagen. Jedenfalls wurde häufig der König ganz allein um seine Entscheidung angegangen. David setzte 6000 Leviten als „Richter und Schreiber" ein, deren Wirkungskreis nicht bekannt ist; Josaphat nahm eine durchgreifende Reform der zu seiner Zeit sehr darniederliegenden Rechtspflege vor (II Par 19, 5 ff).

Die Reichsverwaltung. — Dem König unterstand die gesamte staatliche Wirksamkeit, die auf den Wohlstand des Volkes, die Blüte und das Ansehen des Reiches abzielen sollte; von ihm ging die Anordnung öffentlicher Arbeiten, wie zB Bau von Palästen, Stadtmauern, Reichsstraßen, Wasserkanälen, Städten usw, aus. Im gleichen Schritt mit

der Tätigkeit auf diesem Gebiet vermehrte sich der Beamtenstand; sich selbst umgaben die Könige nach Sitte des orientalischen Altertums mit einem oft übertriebenen Luxus, besonders mit einem zahlreichen Hofstaat. Durch die gesamte Reichsverwaltung erwuchsen dem Volk große Lasten, und schon frühzeitig schrieben sich die Könige das oft sehr drückende Recht auf Eigentum und Person des Untergebenen zu. Diese wurden nämlich mit Steuern belastet und mußten auch sich selbst teils für öffentliche Arbeiten teils für den Soldatendienst hergeben.

Das Heerwesen. — Die Israeliten hatten anfangs kein stehendes Heer; jeder waffenfähige Mann war vom zwanzigsten Jahre an wehrpflichtig, wurde aber nur im Kriegsfall, insoweit es notwendig schien, einberufen. Saul hielt ein Korps von 3000 Mann; erst David schuf sich ein stehendes Heer, welches aus zwölf Abteilungen von 24.000 Mann bestand, von denen jede abwechselnd einen Monat hindurch im Dienste zu sein hatte. Diese Abteilungen waren in Truppenkörper von je 1000 und 100 mit eigenen Anführern gegliedert. Der eigentliche Kern des Heeres war zur Zeit Davids von den 600 Männern gebildet, die sich bereits während seiner Flucht vor Saul um ihn geschart, seine Entbehrungen und Strapazen geteilt und durch ihre Leistungen sich den Ehrennamen Gibborim, die Gewaltigen, erworben hatten. Außerdem besaß David noch eine Leibwache, die nach damaliger Sitte größtenteils aus Fremden, meist Philistern (Kerethi und Pelethi), bestand.

In religiöser Hinsicht war das Königtum eine Weiterbildung der Theokratie, und zwar nach zwei Seiten hin:

α) Das unsichtbare Königtum Jahves erhielt im König einen sichtbaren Vertreter. Dieser Grundgedanke kam schon im Königsgesetz zum Ausdruck durch die Bestimmungen über die Person des Königs und seine Amtsführung. — 1) Das Volk soll die Person des Königs nicht nach Willkür bestimmen, sondern sich dabei nach dem Willen Gottes richten. Dadurch blieb die Bezeichnung der Person Gott selbst vorbehalten. Der Herr hat dieses Recht dadurch betätigt, daß er sowohl Saul als David dem Propheten Samuel eigens bezeichnet und durch Nathan das Königtum im Haus Davids für erblich erklärt hat. Der König wurde durch die religiöse Zeremonie der Salbung in das neue Amt eingeführt. Diese Salbung, die die Mitteilung des göttlichen Geistes und seiner Gaben bedeutet, nahm der Hohepriester, ein Prophet oder Prophetenschüler, an Stelle Jahves selbst vor, weshalb es zB heißt: „Siehe, gesalbt hat dich Jahve zum Fürsten über sein Erbe“ (I Sm 10, 1); und: „Mit meinem heiligen Öl habe ich ihn gesalbt“ (Ps 88, 21). Darum wurde der König auch geradezu Gesalbter Jahves, Christus Domini, genannt.

2) Als Stellvertreter Gottes durfte der König seine Gewalt nicht nach Willkür gebrauchen, Vermehrung äußerer Pracht und irdischen Ruhmes nicht als seine Lebensaufgabe ansehen; an der Spitze eines geheiligten Volkes stehend, sollte er das Ideal Israels vor allem in sich selbst ausprägen. Darum ward ihm geboten, sich eine Abschrift vom Gesetz zu machen, sie immer bei sich zu haben, mit Eifer zu lesen und gewissenhaft zu befolgen. Der König hatte aber auch die strengste Pflicht, dafür Sorge zu tragen, daß das Gesetz Jahves vom Volk beobachtet würde. Besonders sollte das Königtum ein gewaltiges Bollwerk sein gegen das Eindringen des Götzendienstes und eine Macht zur Beseitigung desselben aus dem Volk. — David, Ezechias und Josias haben sich diesbezüglich die größten Verdienste erworben; aber im großen und ganzen haben die Könige diese ihre Aufgabe nicht erfüllt. Wurde die wahre Idee des Königtums von seinem Träger nicht erfaßt, so war es nur zum Ruin für das Volk. Wohl eben deshalb hat Gott die Einführung des Königtums so lange hinausgeschoben, bis die mit dem patriarchalischen Regiment verbundene, mehr greifbare Leitung und Rettung des Volkes durch Gott der Theokratie festen Boden verschafft hatte. Auch hat er eine Veranstaltung getroffen, durch die das Königtum ergänzt, die schädliche Tätigkeit seiner Träger paralysiert, die Theokratie gestützt werden sollte, nämlich das Prophetentum.

β) Durch die Einführung des Königtums gewann Israel ein neues bedeutsames Moment für seinen typischen Charakter und infolgedessen die messianische Prophetie den Stoff für einen ganz neuen Gedankenkreis. Israel als Königreich ist ein Vorbild des messianischen Reiches (regnum coelorum), das von Jesus Christus beherrscht ist.

Der König ist in seiner Eigenschaft als Beherrscher dieses Reiches das Vorbild Jesu Christi, der zum Ausdruck dessen von den Königen Israels den Namen „der Gesalbte Jahves" oder einfachhin „der Gesalbte" (mašîªch, χριστός, Messias, Christus) geerbt hat (vg Ps 2, 2; Mt 1, 16). Christus hat sich vor Pilatus offen als König bekannt: „Ich bin ein König", aber auch bemerkt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Jo 18, 36. 37).

Der typische Charakter des israelitischen Königtums

wird durch zwei Momente besonders ausgeprägt: 1) Die Könige Israels und der Messias erscheinen als Beherrscher eines und desselben Reiches, das Sion zum Mittelpunkt hat, und 2) der Messias hat als der von diesen Königen abstammende gesetzmäßige Nachfolger sein Königtum von ihnen geerbt (vg Ps 2, 6; 109, 2; Lk 1, 32. 33). Beide Momente wurden durch David, den eigentlichen Begründer der israelitischen Herrschaft, vermittelt. Denn er hat Sion zum politischen und religiösen Mittelpunkt des Reiches erhoben und ihm hat Gott die Weissagung vom „ewigen Königtum" gegeben, das sein Nachfolger begründen werde. Darum ist David als Begründer und siegreicher Verteidiger des Königreiches Israel und als Stammvater Christi der eigentliche Typus des „Messias", der das ewige Reich gegründet hat.

Dementsprechend erscheint der Messias in der Prophetie nicht bloß als „Sprosse Davids" (Jr 23, 5; 33, 15) — zur Zeit Christi als „Sohn Davids" (Mt 1, 1) — sondern er wird geradezu David genannt[1]. Diese seine Bedeutung hat David selbst aus der Weissagung Nathans, wenn nicht geschlossen, so doch geahnt; vom Geiste Gottes ergriffen, hat er im Anschluß an die ihn umgebenden Verhältnisse die wichtigsten messianischen Psalmen (2; 21; 109) verfaßt, am Ende seines Lebens aber ein prophetisches Gebet gesprochen, das seinen Nachkommen, den gerechten Herrscher über die Menschheit, den Begründer des ewigen Reiches, zum Gegenstand hat (II Sm 23, 1 ff).

---

[1] In illa die ... servient Domino Deo suo, et David regi suo, quem suscitabo eis (Jr 30, 9). — Et suscitabo super eas pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David ... et servus meus David princeps in medio eorum (Ez 34, 23 sq). — Et servus meus David rex super eos (37, 24).

SECHSTER ABSCHNITT

VON DER TEILUNG DES REICHES BIS ZUM UNTERGANG DES REICHES JUDA

§ 41

Die biblische Geschichtsdarstellung der Königsperiode

A) Die hebräische Geschichtsschreibung

König, Die Geschichtschreibung im Alten Testament 1913.

Bei den Völkern des Orients stand schon im Altertum die Geschichtsschreibung hoch in Ehren. Besonders haben die Ägypter und Assyrier, wie aus den Denkmälern ersichtlich ist, diesem Zweig der Literatur große Aufmerksamkeit geschenkt. In Ägypten waren die meisten historischen Denkmäler offizieller Natur und im Auftrag der Könige selbst verfertigt. Da sie aber bestimmt waren, den Ruhm der Könige auf die Nachwelt zu überliefern, so darf ihr historischer Wert lange nicht so hoch angeschlagen werden, als es der offizielle Charakter nahelegt; denn die widrigen, den Glanz der Regierung verdunkelnden Ereignisse, wie Niederlagen, Aufstände und Umwälzungen im Innern usw, werden entweder ganz verschwiegen oder nur angedeutet. Auch bei den Assyriern war die offizielle Geschichtsschreibung sehr im Schwung. Ihr gehören die Königsannalen oder Prunkinschriften an, die ebenso wie in Ägypten zur Verherrlichung der Könige, ihrer Großtaten und Bauunternehmungen, Eroberungszüge, Jagden u dgl dienen sollten. Sie wurden besonders auf Zylindern und Tonprismen angefertigt. Die Kriegszüge sind häufig in chronologischer Form verzeichnet; mitunter sind auf den Prismen nur bestimmte besonders wichtige Ereignisse berichtet. Die assyrischen Könige liebten es, die Wände ihrer Paläste mit der bildlichen Darstellung ruhmreicher Episoden ihres Lebens

zu verzieren und die Erklärung auf den freien Flächen in Keilschrift beizugeben. Außerdem gab es auch zusammenfassende Geschichtswerke, die mehr privaten Zwecken dienten. Für die Aufhellung der assyrischen und babylonischen Geschichte sind auch die zahllosen Briefe und Depeschen der Könige von großer Bedeutung.

Auch in Israel, dessen Kultur unter ägyptischem und assyrischem Einfluß sich entwickelt hat, wurden schon in den frühesten Zeiten wichtige Ereignisse aufgezeichnet. Seitdem David das Reich in die Reihe der Kulturstaaten eingeführt hatte, gab es in Israel ebenso wie in Assyrien eine doppelte Geschichtsschreibung, eine offizielle und eine private. Die amtliche Aufzeichnung der das Reich betreffenden Angelegenheiten, die wahrscheinlich dem maskîr (*ὑπομνηματόγραφος*, a commentariis) unterstand, wurde im Reich Juda wohl bis zu seinem Untergang fortgeführt. In Israel war sie durch die vielen Dynastienwechsel und Parteienkämpfe sehr erschwert; jedoch darf man daraus nur auf eine gewisse Unvollständigkeit derselben, nicht aber darauf schließen, daß sie dort ganz vernachlässigt worden sei. Von der ganzen die Königszeit behandelnden Geschichtsliteratur sind uns nur mehr die drei im Kanon stehenden Werke: die Bücher Samuels, die Bücher der Könige, die Bücher Paralipomenon erhalten; in zweien aber werden in bedeutender Anzahl andere Werke als Quellen zitiert.

Aus I Par 27, 24 schließen einige Gelehrte, daß die an dieser Stelle erwähnte „Chronik des Königs David" (vom hl Hieronymus sehr passend mit fasti regis David wiedergegeben, während sonst der stereotype Titel wörtlich mit verba [sermones] dierum übersetzt wird) der offiziellen Geschichtsschreibung angehört. Es wird nämlich wie zur Entschuldigung angegeben, warum das Resultat der Volkszählung in das genannte Werk nicht aufgenommen worden sei. Wahrscheinlich denselben Charakter wie dieses Werk haben die in den Büchern der Könige zitierten „Chroniken der Könige von Juda und der Könige von Israel". Während in den Büchern der Könige für Juda und für Israel eigene Chroniken angeführt werden, verweisen die Bücher Paralipomenon häufig auf ein „Buch der Könige von Juda und Israel", das einmal auch midraš, soviel als Abhandlung oder Kommen-

tar, genannt wird. Einige Erklärer nehmen dies nur als zusammengezogenen Titel der in den Büchern der Könige erwähnten Werke; andere halten dieses Buch für eine eigene, aus den Chroniken zusammengestellte Reichsgeschichte von Juda und Israel. Auch ist es, vorausgesetzt, daß die Chroniken wirklich offizielle Geschichtsbücher waren, sehr fraglich, ob wohl der Verfasser der Königsbücher die amtlichen Originale und nicht vielmehr Abschriften davon oder daraus verfertigte Exzerpte benützt hat.

Zu den Geschichtsbüchern privaten Charakters gehören jedenfalls die von Propheten abgefaßten Werke. Welch regen Anteil die Propheten an der Geschichtsschreibung nahmen, beweisen die zahlreichen Zitate prophetischer Schriften in der Chronik. Die Eigenart der von den Propheten verfaßten Geschichtsbücher bestand zweifelsohne darin, daß sie besonders die für Religion und Gesetz wichtigen Ereignisse berücksichtigt und deren Zusammenhang vom theokratischen Standpunkt aus betrachtet und beleuchtet haben.

Die Geschichtsbücher der Propheten sind uns nicht erhalten, wohl aber von mehreren mündlich gehaltene und schriftlich niedergelegte Reden. Auch diese haben für die Geschichte ihre Bedeutung; denn die Propheten behandeln darin vielfach auch die politischen Ereignisse und Zustände, teils wegen ihres Zusammenhangs mit religiösen Momenten, teils wegen ihrer Beziehung zum Wohl und Wehe des Staates. Aus diesem Grunde haben manche Propheten mächtig in die Geschicke ihrer Zeit eingegriffen und durch ihre Reden die jeweiligen religiös- und sozialpolitischen Zustände scharf gezeichnet. — Aber auch die Verkündigung der Zukunft durch die Propheten liefert für die Geschichte sehr beachtenswerte Beiträge, sie lehnt sich nämlich an die Verhältnisse der Gegenwart an und enthält insbesondere in den Strafandrohungen häufig einen Reflex auf das jeweilige Verhalten der betreffenden Völker. Die prophetischen Schriften sind darum wichtige Quellen für die Geschichte beider Reiche, wobei freilich der poetische Schwung und die Dunkelheit der Rede deren Benutzung erschwert.

Außer den mit Namen zitierten Werken haben die Verfasser der biblischen Geschichtsbücher noch andere Quellen benützt, die nicht eigens erwähnt werden, was besonders bei den einen weiteren Rahmen einnehmenden Berichten, wie zB von der Geschichte Davids, Salomons, der Propheten Elias und Elisäus der Fall ist. Die moderne Bibelkritik kann

sich diese Quellenbenutzung kaum anders denken, als daß ebenso, wie sie es beim Pentateuch annimmt, über die gleichen Ereignisse verschiedene auch einander widersprechende Quellenschriften zusammengestellt und gewissermaßen ineinander geschachtelt wurden, die in ihren einzelnen Teilen herauszufinden und durch neue Gruppierung in ihrer ursprünglichen Form wiederherzustellen sie als ihre Hauptaufgabe erkennt. Die Risse, welche im Gebäude der pentateuchischen Quellentheorie bereits aufscheinen und immer größer werden, sind gewiß geeignet, katholische Exegeten auf dem Wege solcher Quellenscheidung zur größten Vorsicht zu mahnen. Wir haben immerhin einigen Einblick in die Werkstätte des hebräischen, und zwar gerade des inspirierten Geschichtsschreibers. Wir wissen, daß er besonders in der Benutzung von Quellen anders als der moderne Historiker vorgegangen ist. Es war ihm weniger darum zu tun, aus den vorliegenden Quellen durch selbständige Bearbeitung ein neues Werk gewissermaßen aus einem Guß zu schaffen; er hat größere und kleinere Partien aus den Quellen in seine Darstellung unverändert herübergenommen, wodurch Sätze in seinem Werk Eingang gefunden haben, die an sich zur Zeit der Abfassung gar nicht mehr der Wahrheit entsprachen, wie zB die öfter vorkommende Bemerkung: das blieb „bis auf diesen Tag". Auch kann es bei dieser Art der Entstehung eines Werkes geschehen, daß die chronologische Reihenfolge der Ereignisse nicht zur Geltung kommt, sowie daß ein Ereignis zweimal berichtet wird; es wäre jedoch verfehlt, daraus immer auf zwei oder mehrere Berichte über ein und dasselbe Ereignis zu schließen, als ob ein Geschehnis sich nicht wiederholen könnte. Nachdem wir aber von der hebräischen Geschichtsliteratur nur eine sehr beschränkte Kenntnis haben, und die wenigen Bücher, die wir davon besitzen, zum Teil nur in ziemlich verderbten Texten uns vorliegen; nachdem wir bei der Quellenscheidung nur auf innere Kriterien angewiesen sind, die nur zu leicht mehr auf Einbildung und Mutmaßung, als auf sicherer Erkenntnis beruhen: ist die apodiktische Sicherheit, mit der die Kritiker vorzugehen pflegen und sogar die einzelnen Verse dieser und jener Quelle zuweisen, gewiß nicht am Platz. Für den katholischen Exegeten kommt dazu noch der prinzipielle Standpunkt, der durch die Lehre von der Inspiration gegeben ist. Die Geistesarbeit, die für das Zusammenkommen rein menschlicher Schriftwerke notwendig ist, ist auch mit der Inspiration durchaus vereinbar; damit unvereinbar sind aber Widersprüche und Irrtümer, darum auch die Annahme von Quellenschriften in der Bibel, die Widersprüche und Irrtümer in die biblische Geschichtsdarstellung einführen würden.

B) Die Bücher Samuels

Kommentare: Hummelauer (Cursus), 1886; Schlögl, 1904; Schulz, 1919/20; Thenius, 1864; Klostermann, 1887. — Himpel, Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften in den Büchern Samuels TQS 1874, 71 ff; 237 ff; Schäfers, I Samuel, 1—15, Textkritische Untersuchungen BZ V 1—4; Driver, Notes on the Hebrew text and the topography of the books of Samuel 2, 1913.

Die Bücher Samuels haben ihren Namen daher, weil anfangs Samuel im Vordergrund der Geschichte steht. Das

Werk war im Hebräischen ursprünglich ein Buch; erst von der LXX wurde es in zwei Bücher geteilt und mit dem im Kanon unmittelbar darauffolgenden „Buch der Könige", aus welchem sie ebenfalls zwei Bücher machten, zu einem vierteiligen Werk, „die vier Bücher der Königreiche" oder der „Regierungen" (*βασιλειῶν*, in der Itala libri regnorum quatuor), vereinigt. Der hl Hieronymus hat die Verbindung beider Werke und die Vierteilung beibehalten, das Ganze aber nach dem hebräischen Titel des zweiten Werkes libri regum genannt.

Die Bücher Samuels erzählen uns die Einführung des Königtums in Israel und dessen Begründung im Hause Davids. Die Geschichtsdarstellung beginnt demgemäß mit der Geburt Samuels, des letzten Richters, der das Königtum in Israel eingeführt hat, und reicht bis zum Lebensabend Davids.

Wenn man die Hauptpersonen, die in der behandelten Geschichte auftreten, ins Auge faßt (Samuel, Saul und David), sind drei, wenn man mehr auf die Entwicklung der Geschichte sieht, so sind vier Teile mit einem Anhang zu unterscheiden, nämlich: die Geschichte Samuels (I 1—7), die Geschichte Sauls (8—15), die Geschichte der Verfolgung Davids (16—31), die Geschichte des Königs David (II 1—20) und der Anhang, bestehend aus einzelnen Nachträgen zum vierten Teil (21—24).

Der Verfasser bietet aber nicht eine vollständige Geschichte dieser Periode, sondern hat aus dem reichen Stoffe eine Auswahl getroffen, welche teils durch die Art der von ihm benützten Quellen, besonders aber durch den Zweck des Buches bedingt war. Er will nämlich darin zeigen, wie das Königtum in Israel eingeführt, von Saul aber auf David übertragen und in seiner Familie erblich geworden ist. Darum beginnt die Geschichte mit Samuel, der die Richterperiode abgeschlossen und das Königtum eingeleitet hat. Darum hebt sie aus der Regierung Sauls zuerst jene Momente hervor, welche geeignet waren, die Idee des Königtums im Volk zu befestigen, wie des Königs anfänglichen Edelmut und seine kriegerischen Erfolge, während sie dann nur mehr solche Züge namhaft macht, die ihn als des theokratischen Königtums unwürdig, seine Verwerfung demnach als geboten erkennen lassen. Schon in der Mitte des ersten Buches langt die Darstellung bei David an, um zu zeigen, wie dieser durch die göttliche Verheißung für den Thron bestimmt, durch die Fügung Gottes auf denselben geführt worden ist, durch seine Gesetzestreue und allseitige Tüchtigkeit die Befestigung desselben in seiner Familie gewissermaßen verdient hat. — Das Werk verfolgt noch einen anderen, sekundären Zweck: es will nämlich

den Beweis für die Wahrheit liefern, daß auch in dieser Periode die gedeihliche Entwicklung Israels ganz und gar vom Verhalten gegen Gott und sein Gesetz abhängig war. Das Gesetz der göttlichen Pragmatik wird durch Heli, Saul in späterer Zeit und durch David nach seinem Sündenfall nach der negativen Seite, durch Samuel und durch David vor dem Sündenfall nach der positiven Seite illustriert. Unser Buch schließt sich demnach, sowohl was Inhalt als Darstellung betrifft, an das Richterbuch an und führt, ohne daraus etwas zu rekapitulieren, die Geschichte Israels dort weiter, wo das Richterbuch aufgehört hat.

Die Bücher Samuels in ihrer jetzigen Form verraten die Bearbeitung durch einen oder mehrere Redaktoren. An mehreren Stellen wurden Kürzungen vorgenommen, andererseits in der Jugendgeschichte Davids ein größerer Einschub gemacht; an mehreren Stellen ist die chronologische Reihenfolge der vorliegenden Geschichte durch Zusammenstellung oder Zusammenfassung gleichartiger Ereignisse unterbrochen worden.

Die Bücher Samuels sind demnach ein mehrfach überarbeiteter Auszug aus einem größeren Werk, der noch jetzt auf die meisterhafte Bearbeitung des Stoffes schließen läßt, wie auch die Sprache klassisch genannt werden muß. Weder der Verfasser des ursprünglichen Werkes noch jener der uns vorliegenden Bearbeitung sind bekannt. Sehr wahrscheinlich liegen dem Werk Aufzeichnungen der in der erzählten Geschichte auftretenden Propheten (Samuel, Nathan, Gad) zugrunde, wenn diese nicht vielmehr als Auktoren der bezüglichen Teile anzusehen sind. Unter den Propheten und Prophetenschülern ist wohl auch der Bearbeiter zu suchen.

Große Schwierigkeit bereitet den Exegeten der Bericht über die Einführung des Königtums (8—12). Zu ihrer Lösung greift die moderne Kritik wie gewöhnlich zur Quellenscheidung. Sie erkennt hier ganz besonders zwei ineinander geschobene Quellen, von denen jede die Einführung des Königtums und die Berufung Sauls zum ersten König in ihrer eigenen, von der anderen Quelle nicht nur unabhängigen, sondern ihr ganz widersprechenden Weise erzählt. Diese Quellen werden nach dem Vorgang Buddes M und G genannt, weil Saul nach der einen durch Volkswahl in Mizpa mittels Los zum König bestimmt, nach der anderen durch Samuel mittels Salbung zum König berufen und dann auf Grund des Sieges über die Ammoniter in Gilgal zum König proklamiert wurde. Beide Berichte seien hin und hin sozusagen in allen Einzelheiten miteinander im Widerspruch, wie es kurz und bündig bei Schulz (aaO 174) dargestellt ist. Dabei werden nicht bloß die zwei postulierten Erzählungen scharf auseinandergehalten, es wird noch gezeigt, welche Sätze zur Verklammerung, welche zur Glättung dienen, wo Lücken geblieben sind usw. — Der Bericht bietet gewiß bedeutende Schwierigkeiten, wie auch Wiesmann zugesteht, der aber mit Ablehnung dieser Quellenscheidung die Lösung in einer Umstellung und verschiedenen Deutung beider Berichte findet. (Nach ihm liegen wohl zwei Berichte vor, aber nicht sich widersprechende Berichte über dasselbe, sondern über zwei verschiedene Ereignisse. Der eine handelt von der Berufung Sauls zum Fürsten, dh Heerführer im Krieg gegen die Ammoniter durch Samuels Salbung, der andere von seiner Berufung zum Königtum durch das Los.) Aber der Schwierigkeiten sind nicht so viele und nicht so große, wie von der Kritik dargestellt wird. So

sollte man beispielsweise doch keine Schwierigkeit darin finden, daß Gott Saul zuerst zum König bestimmt und durch Samuel im geheimen salben läßt, dieser dann das Volk beruft, damit es durch das Los den König wähle, wobei dies auf Saul fällt. Hier liegt bei Samuel wirklich keine „Versuchung Gottes" und ebensowenig eine „unwürdige Gaukelei" vor, weil es dem Wesen Gottes nicht widerspricht, daß er die Person des Königs bestimmt, diese Person aber zugleich vom Volk durch das Los bestimmen läßt, da er ja das Los auch leiten kann, denn „die Lose werden in den Schoß geworfen, aber der Herr verteilt sie" (Spr 16, 33). Und Samuel konnte als Prophet, wie er von Gott die Berufung Sauls zum König empfing, ebensogut über den Ausfall des Loses von Gott unterrichtet werden. Ist so diese theologische Schwierigkeit sehr leicht, sind auch andere nicht schwer zu lösen: Manches im biblischen Bericht bleibt immerhin dunkel und die befriedigende Lösung zweifelhaft.

C) Die Bücher der Könige

Kommentare: Neteler, 1899; Schlögl, 1911; Sanda, 1911; Thenius, 1849; Keil, 1876; Lumby, 1897; Kittel, 1900. — Holzhey, Das Buch der Könige. Untersuchung seiner Bestandteile und seines literarischen und geschichtlichen Charakters 1899; Vigouroux, Les livres saints IV 499 ff; Döller, Geographische und ethnographische Studien zum III und IV Buch der Könige 1904.

Die Bücher der Könige behandeln die Geschichte Israels von der Thronbesteigung Salomons bis zum Untergang des Reiches Juda. Sie schließen sich unmittelbar an die Bücher Samuels an und berichten deshalb noch die auf die Einsetzung Salomons bezüglichen Regierungsakte Davids sowie die Veranlassung zu denselben (III 1, 1—2, 9). Das Werk enthält drei Teile: 1) die Geschichte des Königs Salomon (III 2—11); — 2) die synchronistische Geschichte der Reiche Israel und Juda bis zur Zerstörung Samarias (III 12—IV 17); — 3) die folgende Geschichte des Reiches Juda bis zur Zerstörung Jerusalems (18—25).

Was die Anlage des Werkes betrifft, so fallen verschiedene Eigentümlichkeiten ins Auge, aus denen ersichtlich ist, daß das Werk zwar von einem Verfasser stammt, dieser es aber aus mehreren Quellenschriften, zum Teil kompilatorisch, zusammengearbeitet hat. Der äußeren Form nach ist das fast durchwegs eingehaltene Schema auffällig. Für jeden König von Juda ist eine bestimmte Form der Einkleidung gewählt, ebenso, doch etwas geändert, für die Könige von Israel; zB bei Juda: „Im zweiten Jahre des Joas des Sohnes Joachaz, des Königs von Israel, ward Amasias,

der Sohn des Joas, des Königs von Juda, König; 25 Jahre war er alt, als er zu herrschen begann, und 29 Jahre herrschte er zu Jerusalem. Der Name seiner Mutter war Joadan aus Jerusalem." — Darauf folgt die moralische Beurteilung: „Er tat, was vor dem Herrn recht war, jedoch nicht wie sein Vater David" usw (14, 3). Gegen Schluß folgt der Hinweis auf die Quellen: „Das Übrige aber von den Taten des Amasias ist ja geschrieben in den Jahrbüchern der Könige von Juda" (IV 14, 3. 15).

Dann kommt der stereotype Bericht über den Tod und die Nachfolge; zB: „Und Azarias entschlief zu seinen Vätern und sie begruben ihn bei seinen Vorfahren in der Davidsstadt — und Joathan, sein Sohn, ward König an seiner Statt" (IV 15, 7).

Neben dieser Gleichmäßigkeit des Rahmens fällt um so mehr die Ungleichmäßigkeit in der Auswahl und Behandlung des Stoffes auf, wobei jedoch ein bestimmtes System ersichtlich ist. Die rein politische Geschichte ist nämlich im allgemeinen äußerst kurz und fast nur summarisch behandelt, und der Verfasser verweist hiefür hin und hin auf die oben erwähnten Jahrbücher, aus denen er seinen Stoff geschöpft hat. Insoweit jedoch die politischen Ereignisse beider Reiche ineinander spielen, wie Kriege und Bündnisse zwischen ihnen, schenkt er auch dem Gang der äußeren Politik eine größere Aufmerksamkeit. Daß ihm überhaupt der Zusammenhang beider Reiche, also die ideelle Einheit derselben vorschwebt, ist auch aus dem Synchronismus ersichtlich, den er diesbezüglich einhält, indem der Regierungsantritt eines jeden Königs, sowohl von Juda als von Israel, nach dem Regierungsjahr des Königs im anderen Reich bestimmt wird.

Je kürzer die Darstellung der rein politischen Ereignisse ist, um so mehr geht sie in die Breite, wo es sich um religiöse Zustände handelt, besonders um die Stellung der Könige zum Gesetz; und auch die Darstellung der politischen Geschichte profitiert davon, weil der Gang der politischen Geschichte vielfach durch das religiöse Verhalten der Könige bedingt war oder darauf Einfluß hatte. Darum ist vor allem die Geschichte Salomons eingehender behandelt, da unter seiner Regierung (wenigstens in der ersten Periode) das israelitische Königtum seinem Ideal am nächsten gekommen

ist. In der Folge werden jene Könige am meisten berücksichtigt, die zu Gesetz oder Religion eine hervorragende, sei es feindliche, sei es fördernde Stellung eingenommen haben, so in erster Hinsicht vom nördlichen Reich Jeroboam I, die Dynastie Amri, besonders Achab, und vom südlichen Reich Achaz; als Stütze von Gesetz und Religion werden besonders Ezechias und Josias gefeiert. Dem entspricht es ferner, daß der Wirksamkeit der Propheten eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird und sie oft geradezu in den Mittelpunkt der Geschichte gestellt erscheint. Dies gilt vor allem von den Propheten Elias und Elisäus; nimmt sich doch der betreffende Abschnitt III 17—IV 13 fast mehr als eine Darstellung des prophetischen Wirkens dieser zwei Männer, denn als eine Geschichte des nördlichen Reiches aus. Der Verfasser begnügt sich aber nicht, von den Propheten nur das zu melden, wodurch sie in das Rad der Geschichte eingegriffen haben; besonders von Elisäus wird eine Reihe von Begebenheiten erzählt, die auf sein stilles Wirken im Kreis vertrauter Schüler Bezug haben.

Zu der von religiösen Momenten gegebenen Auswahl des Stoffes gesellt sich weiter die subjektive Kritik des Verfassers, die fast bei keinem König fehlt. Je nachdem sich die Könige zu Religion und Gesetz gestellt haben, wird über sie Lob oder Tadel ausgesprochen, insbesondere wird die Stellung zum Zentralismus des Gottesdienstes als Maßstab der moralischen Kritik genommen; dabei erscheinen als Ideal David, als Wegweiser für die Verirrung Jeroboam I und für die, welche den Götzendienst gefördert haben, Achab. Indem der Verfasser hin und hin das religiöse Verhalten der Könige mit Glück oder Unglück in ursächlichen Zusammenhang bringt, läßt er auch die Tendenz, die er verfolgt, ganz unzweideutig hervortreten. Es ist im allgemeinen, nur viel deutlicher ausgeprägt, dieselbe Tendenz, die die Darstellung in den vorausgehenden Geschichtsbüchern beherrscht; der Verfasser will zeigen, daß in der Geschichte beider Reiche jenes Grundgesetz der göttlichen Pragmatik wirksam war, welches in der ganzen Geschichte des auserwählten Volkes sich geltend macht. Eben darum werden Glück und Unglück im letzten Grund immer auf religiöses Verdienst und Mißverdienst zurückgeführt, teils durch eingestreute Aussprüche Gottes oder der Propheten (vg III

11, 11—13. 31 ff; 14, 6 ff; 21, 10 ff usw), teils durch eingestreute Reflexionen des Verfassers. Insbesondere aber will er zeigen, wie durch die Wirksamkeit dieser Pragmatik der Untergang beider Reiche herbeigeführt wurde. Darum ergeht er sich auch, wo er das Ende der politischen Selbständigkeit Israels erwähnt hat, in einer längeren Betrachtung über die Ursachen der Zerstörung Samarias, wobei er auch auf das gleiche Endlos des südlichen Reiches Bezug nimmt (IV 17, 7—23).

Wenn aber der Verfasser aus der Geschichte beider Reiche die Ursache ihres Unterganges aufdeckt, so unterläßt er es doch nicht, wiederholt auf die Erweise göttlicher Erbarmung und auf die Verheißungen aufmerksam zu machen, die dem davidischen Königtum ewigen Bestand sichern.

War demnach die Auswahl des Stoffes vornehmlich durch die Absicht des Verfassers bedingt, so war natürlich auch die Art der benutzten Quellen darauf von Einfluß. Daß der Verfasser nach Quellen gearbeitet hat, sagt er selbst durch die ständigen Hinweise darauf. Die zitierten Jahrbücher enthalten aber wohl nur die auf die Regierung der Könige unmittelbar sich beziehenden, also mehr politischen Ereignisse, besonders die Regentenhandlungen; für die Elias- und Elisäusgeschichten und überhaupt für das Auftreten der Propheten sind ihm andere nicht näher genannte Quellen, besonders Prophetengeschichten, zur Verfügung gestanden, wie sie vom Verfasser der Bücher Paralipomenon wiederholt zitiert werden.

Über Zeit und Verfasser dieses Werkes läßt sich nur aus inneren Gründen schließen. Jedenfalls ist sein Abschluß erst einige Zeit nach der in den letzten Versen erwähnten Befreiung des Jechonias im 37. Jahre seiner Gefangenschaft erfolgt. Aus IV 17, 20 ergibt sich ferner, daß die Schlußredaktion überhaupt in die Zeit des Exils fällt. Die Tradition, der viele Schrifterklärer zustimmen, hält den Propheten Jeremias für den Urheber des Werkes. Zur Begründung dieser Ansicht wird unter anderem angeführt, daß die Bücher der Könige von dem gleichen Geist durchweht sind, wie das Buch des Jeremias, daß der Stil beider Werke viele Ähnlichkeiten aufweist und daß in den Büchern der Könige, obwohl sie sehr häufig Propheten, die auch nur wenig in die Geschichte eingegriffen haben, mit Namen anführen, des Jeremias gar keine Erwähnung geschieht.

Der streng historische Charakter und die Glaubwürdigkeit der Königsbücher treten seit der Entzifferung der Hieroglyphen und besonders der Keilinschriften immer mehr zutage. Jetzt ist die biblische Berichterstattung schon in so vielen Punkten durch gleichzeitige Berichte der

Keilinschriften beglaubigt, daß sowohl an der Wahrheitsliebe als Sachkenntnis des Verfassers nicht gezweifelt werden darf.

D) Die Bücher Paralipomenon

Kommentare: Hummelauer (Cursus), 1905; Neteler, 1872; Schlögl, 1909; Keil, 1870; Öttli, 1889; Benzinger, 1901; Kittel, 1902. — Kugler, Von Moses bis Paulus (Zur Glaubwürdigkeit der Chronik), 234 ff.

Auch die zwei Bücher Paralipomenon waren ursprünglich ein Werk und wurden ebenfalls erst von der Septuaginta in zwei Teile zerlegt. Im Hebräischen tragen sie denselben Titel wie die Königschroniken, weshalb sie auch im Deutschen häufig als „Bücher der Chronik" zitiert werden; LXX nannten sie *Παραλειπομένων*, als wären sie zu dem Zweck geschrieben, um ein anderes Werk zu ergänzen.

Das Werk besteht aus drei Teilen. Diese sind: 1) ausführliche Geschlechtsregister mit eingestreuten kurzen historischen Notizen (I 1—9); — 2) die Geschichte der Regierung Davids und voraus der Bericht über den Tod Sauls (10—29); — 3) die Geschichte der auf David folgenden Könige von Juda, die das ganze zweite Buch ausfüllt.

Dieses Geschichtswerk läuft also mit anderen historischen Büchern des Alten Testaments parallel, insbesondere behandelt es zum Teil denselben Stoff wie II Sm und die Bücher der Könige. Es berichtet manches, was in diesen Werken fehlt, ist aber keineswegs nur zu deren Ergänzung geschrieben, sondern muß vielmehr als ein ganz selbständiges, nach einem genau fixierten Plan verfaßtes Geschichtswerk angesehen werden. Sein Zweck hängt mit den Bedürfnissen der Zeit zusammen, in der es verfaßt worden ist; auch ist durch ihn die Auswahl und Darstellung des geschichtlichen Stoffes bedingt. Die Bücher Par sind erst in der nachexilischen Zeit entstanden. Abgesehen von den Schlußversen, in denen das Dekret des Cyrus angeführt wird, liegt der Beweis hiefür in den Genealogien, die teilweise bis in die persische Zeit, ja bis zu den Tagen des Nehemias gehen (vg I 3, 19—24; 9, 18 mit II Esd 12, 25). Auch verschiedene andere Angaben, wie von Münzen, Monaten usw, weisen auf jene Periode hin, in welcher die Juden den Persern untertan waren. — Der Zweck, den der Verfasser sich gesetzt hat, ergibt sich aus den Eigentümlichkeiten, die das Werk im Vergleich zu anderen Geschichtsbüchern aufweist; diese sind: 1) die außerordentliche Vorliebe für Geschlechtsregister (auch in späteren Teilen sind solche recht oft eingeschoben); — 2) die ausschließliche Rücksichtnahme auf das Reich Juda und besonders auf das davidische Königshaus. Schon in den Geschlechtsregistern schenkt der Verfasser dem Stamm Juda und der Familie Davids besondere Aufmerksamkeit; er übergeht ferner sogar die Geschichte Sauls mit Ausnahme seines Todes, die Geschichte Davids bis zur allgemeinen Anerkennung

seiner Herrschaft; — 3) die auffallende Hervorhebung alles dessen, was auf Jerusalem, den Tempel, den gesetzlichen Kultus und die Kultuspersonen Bezug hat. — Mit den Büchern der Könige hat dieses Werk gemein den häufigen Hinweis auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Gesetzestreue einerseits (hier besonders als Vorsorge für den gesetzlichen Kultus dargestellt) und dem Ruhm der Könige, dem Gelingen ihrer Pläne und der Wohlfahrt des Reiches anderseits, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß die Sünde Davids und deren Folgen sowie der Abfall Salomons nicht behandelt werden.

Wenn wir mit diesen Eigentümlichkeiten der Chronik den beklagenswerten Zustand der nachexilischen Judengemeinde, besonders zur Zeit Esdras', zusammenhalten, so ergibt sich ganz von selbst der Zweck, den der Verfasser verfolgt hat: 1) Für das Gelingen der damals geplanten Restauration war vor allem notwendig, den Zusammenhang, ja die ideelle Identität der nachexilischen Judengemeinde mit dem Israel der Vergangenheit klarzustellen und nachzuweisen; auf diesem Zusammenhang beruhen nämlich das Bundesverhältnis zu Gott, die Verpflichtung zum Gesetz und der Anteil an den segensreichen Verheißungen der Vergangenheit. Der Nachweis dieses Zusammenhanges wird in unserem Werke durch die zahlreichen Geschlechtsregister geführt, sowie durch wörtliche Anführung der den Ahnen gegebenen Verheißungen, die sich fast ausnahmslos auf eine noch nicht angebrochene Zukunft beziehen. — 2) Die getreue Beobachtung des Gesetzes brauchte aber noch kräftigere Motive. Darum hat der Verfasser die Folgen der Gesetzestreue und des Abfalles von Gott so oft und nachdrucksvoll dargelegt. Zugleich sollte auch das Beispiel großer Könige, wie David, Salomon, Ezechias und anderer, mächtig auf die Gemüter wirken. Wohl deshalb, damit der äußerst wirksame Eindruck, den der Blick auf die segensreiche Wirksamkeit dieser Könige machen mußte, nicht verwischt werde, hat der Verfasser die Sünden Davids und Salomons übergangen. — Am schwierigsten und darum auch der Unterstützung am meisten bedürftig war die Herstellung und Einhaltung des gesetzlichen Gottesdienstes. Selbstverständlich kam dabei den Priestern die Hauptaufgabe zu. Darum galt es, das Tempelpersonal neu zu organisieren, dem Kultus soviel als möglich den alten Glanz zu verleihen sowie auch Begeisterung und Opferwilligkeit für den gesetzlichen Gottesdienst wachzurufen. Diesem Bedürfnis hat der Verfasser dadurch Rechnung getragen, daß er gerade die Kultusgeschichte Israels in seinem Werke gleichsam ex professo behandelt.

Die Chronik sollte also der neuen Ordnung in Palästina zu Hilfe kommen. Wohl mit Rücksicht darauf ist dem Bericht über die Zerstörung Jerusalems ganz unvermittelt in den letzten zwei Versen noch das Dekret beigefügt, durch das Cyrus die Rückkehr nach Chanaan und den Wiederaufbau des Tempels erlaubt hat. — Ist dieses Geschichtswerk in der Zeit des Esdras entstanden, dann ist die Annahme berechtigt, daß dieser selbst es verfaßt habe, da seine ganze Wirksamkeit in Palästina jenen Zielen gewidmet war, die auch das Buch fördern wollte. Mit dieser Annahme stimmt auch die Tradition überein. Strenge Beweise

lassen sich dafür aber nicht vorbringen. — Die Glaubwürdigkeit der Chronik ist durch gewissenhafte Benützung der Quellen gesichert, die oft wörtlich angeführt werden. Sichtbar hat dem Verfasser die ganze statistische und geschichtliche Literatur zu Gebote gestanden, die nach dem Exil unter den Juden vorhanden sein konnte ... Schon die Register von Kp 3 an sind ausführlicher und genauer, als daß sie aus den alttestamentlichen Büchern gezogen sein könnten. Für die Königszeit hat der Verfasser die von ihm benützten Quellen auch zitiert; sie sind zweifacher Art: 1) Solche, die die Regierungshandlungen der Könige und die damit zusammenhängenden politischen Ereignisse zum Inhalt hatten; — 2) die Prophetenschriften, in denen der Gang der Dinge vom theokratischen Standpunkt aus behandelt und darum besonders das religiöse Moment berücksichtigt war.

Die ersteren mehr profanen Quellen werden unter verschiedenen, einander aber ziemlich ähnlichen Titeln angeführt, wie „Buch der Könige von Juda und Israel", „Geschichte der Könige von Israel", „Buch der Könige" usw. Wahrscheinlich sind damit aber nicht verschiedene Werke, sondern in ungenauer Zitation ein und dasselbe Werk gemeint, wahrscheinlich das gleiche, das die Bücher der Könige für die Geschichte des Reiches Juda zitieren. — Außerdem wird eine Reihe von Geschichten einzelner Propheten zitiert, für David die der Propheten (Seher) Samuel, Nathan und Gad, für Salomon von Nathan, Ahias und Iddo, für die Folgezeit von Samaja, Iddo, Jehu, Isaias. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Prophetengeschichten fortlaufend gesammelt wurden und dieses Sammelwerk dem Verfasser zur Verfügung stand. II 32, 32, wo für die übrige Geschichte des Ezechias auf „das Gesicht Isaias ... des Propheten und das Buch der Könige von Juda und Israel" verwiesen wird, ist wohl das Buch Isaias und das kanonische Buch der Könige gemeint.

Fast kein Buch der hl Schrift ist von den Gegnern der Offenbarung derart angefeindet worden, wie Paralipomenon. Nach den Vertretern der modernen Pentateuchkritik wurde es eigentlich nur zum Zweck der Geschichtsfälschung verfaßt (S 305); aber auch positiv gerichtete protestantische Autoren haben diesem Werke die Glaubwürdigkeit abgesprochen. „Man hat hier mit kleinlicher Sorgfalt allerlei formelle und materielle Eigentümlichkeiten notiert, aus welchen dem Verfasser eine willkürliche und tendenziöse Anordnung des Tatbestandes soll nachgewiesen werden" (Kaulen). Die gegen die Chronik erhobenen Vorwürfe lassen sich in drei Klassen teilen: sie habe manches tendenziös verschwiegen, was andere biblische Geschichtsbücher berichten, und habe dadurch von den betreffenden Personen und Ereignissen ein einseitig falsches Bild entworfen; sie habe manches geändert und entstellt und manches hinzugefügt, was in den anderen Büchern fehlt und darum nicht auf soliden Quellen beruht.

In dieser allgemeinen Form sind die Vorwürfe leicht abzuwehren. Daß der Chronist manches verschwiegen hat, wie die Sünden Davids und Salomons, war in dem pädagogischen Zweck des Werkes begründet, das nicht ein reines Geschichtswerk sein soll, sondern durch die Darstellung einen religiös-erzieherischen Zweck verfolgt. — Daß die Chronik manches enthält, was in den anderen Büchern fehlt, macht sie geschichtlich nur

um so wertvoller, nicht bloß weil dadurch unsere Erkenntnis des biblischen Altertums in wichtigen Punkten ergänzt wird, sondern auch, weil manche solcher Mitteilungen zur Lösung von Schwierigkeiten dienen, die die anderen Bücher durch ihre unvollständige Darstellung verursacht haben. Was aber die Änderungen anbelangt, so darf man von vornherein im allgemeinen nur annehmen, daß sie sich auf die Form beziehen, um „an sich oder wenigstens für die Zeitgenossen Mißverständliches durch einen unzweideutigen Ausdruck zu ersetzen". Gegen die Annahme, daß der Chronist auch vor der positiven Entstellung der Wahrheit nicht zurückschrecke ... hätte schon die einfache Überlegung bewahren müssen, daß doch ein Schriftsteller, den man wiederholt als sehr schlau und zielbewußt bezeichnet, unmöglich so töricht sein könne, den allgemein anerkannten älteren Büchern so offenkundig zu widersprechen und dadurch seine eigene Autorität zu vernichten" (Kugler). Ob in einzelnen Fällen tatsächlich Widersprüche mit anderen glaubwürdigen Quellen vorkommen, „ist eine Frage, die der peinlichen genauen Untersuchung" bedarf. Diese Untersuchung hat Kugler (239 ff) in eingehendster Weise geführt und dabei den Beweis für die Glaubwürdigkeit der Chronik in glänzender Weise erbracht.

§ 42

Das alttestamentliche Prophetentum

A) Das Amt der Propheten

S Thom, II IIae 171—174; Cornely, Introductio II 2, 267 sqq; Kaulen, Einleitung, 345 ff; Leitner, Die prophetische Inspiration BSt 14; Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes 1877, 346 ff; Zschokke-Döller, Historia sacra 301 sqq; Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias 1881, 1 ff; Schanz, Apologie des Christentums II, 283 ff; Walter, Die Propheten in ihrem sozialen Beruf 1900; E. König, Geschichte des alttestamentlichen Prophetentums und die moderne Geschichtsforschung 1910; Geschichte der alttestamentlichen Religion 2, 1914, 139 ff 342 ff; Theologie des Alten Testamentes 1922, 55 ff. — Knobel, Der Prophetismus der Hebräer 1837; Ewald, Die Propheten des Alten Bundes 1840; Maybaum, Die Entwicklung des israelitischen Prophetentums 1883; Cornill, Israelitischer Prophetismus 7, 1909; Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus 1912; Hölscher, Die Propheten 1914; Duhm, Israels Propheten 1916.

In der Geschichte Israels treten Männer auf, welche im hebräischen Bibeltext gewöhnlich den Namen nabî', in der V als unveränderte Wiedergabe des προφήτης der LXX den Namen propheta tragen. Der etymologischen Ableitung nach (von naba'a Nachricht geben, künden) bedeutet nabî' den „Sprecher, Verkündiger", und in besonderer Anwendung des Begriffes denjenigen, der im Auftrag eines anderen (Gottes) als Verkünder und Dolmetsch eines fremden

Willens und demnach auch nicht aus eigenem Antrieb redet, sondern in Kraft der von diesem anderen erhaltenen Sendung und Beeinflussung. So heißt zB Gott selbst Aaron den Propheten seines Bruders Moses mit der Begründung: „Siehe, ich habe dich gesetzt zum Gott über Pharao; Aaron, dein Bruder, aber soll dein Prophet sein. Du wirst ihm alles mitteilen, was ich dir auftrage, und er soll zu Pharao reden“ (Ex 7, 1. 2). Ebenso bezeichnet auch das griechische προφήτης denjenigen, der den Willen des einen dem anderen klar und verständlich macht, weshalb Philo den Sinn des Wortes durch ἑρμηνεύς (interpres) wiedergibt. Der Prophet ist also ein praedicator, Verkünder; nach dem biblischen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort aber speziell den Verkünder eines göttlichen Ratschlusses oder göttlichen Auftrages, den Prediger.

Propheten hat es in Israel von Anfang an gegeben; schon Abraham wird von Gott selbst Prophet genannt (Gn 20, 7); von Moses heißt es, daß kein Prophet mehr aufgestanden sei in Israel wie er (Dt 34, 10). Dt 18, 15—*22* hat Gott seinem Volk das Prophetentum als ständige Einrichtung versprochen: „Einen Propheten aus deinem Volk und aus deinen Brüdern, so wie ich einer bin, wird Jahve, dein Gott, dir erwecken; den sollst du hören“.

Diese Stelle haben viele Exegeten, auch hl Väter, ausschließlich messianisch erklärt und in dem verheißenen Propheten nur Christus erblickt. Der ganze Kontext verlangt jedoch, sie zunächst vom Prophetentum überhaupt, als einem munus ordinarium des Alten Testaments, dann aber auch von Jesus Christus speziell, dem Haupt der Propheten und dem Zielpunkt der ganzen Prophetie, zu erklären. Es ist also nabî', ebenso wie V 20 und wie „König“ (17, 14 ff), kollektiv zu nehmen.

Eingeleitet wird die Weissagung durch das Verbot, bei Wahrsagern, Zauberern, Totenbeschwörern udgl sich Rat zu holen. Gott werde dem Bedürfnis der Menschen, seinen Willen zu erfahren, auf andere Weise, nämlich ebenso wie zu Mosis Lebzeiten, abhelfen. Er werde ihnen auch fürderhin Propheten senden; diese (nicht die Wahrsager usw) soll das Volk hören. Israel habe bereits am Sinai das Bedürfnis einer Vermittlung des göttlichen Willens erkannt (Ex 20, 19); die damals vorgebrachte Bitte nach einem solchen Vermittler werde auch in Zukunft nicht unerfüllt bleiben. Das Volk müsse aber auch den Propheten ansehen und behandeln als das, was er ist — als Dolmetsch des göttlichen Willens, auf ihn hören, ihm gehorchen. Den wahren Propheten stellt er sodann die falschen Propheten gegenüber mit dem Auftrag, diese schonungslos dem Tod zu überliefern. Dann

gibt er noch das Merkmal an, an dem man den falschen vom wahren Propheten unterscheiden werde. Wenn sich eine Weissagung nicht erfüllt, so sei der Prophet, der sie gesprochen, nicht ein Prophet des Herrn.

Alle diese Momente weisen ganz unzweideutig auf eine fortdauernde Einrichtung hin, die schon in der nächsten Zukunft ihre Verwirklichung finden werde. Aber ebenso wie die Weissagung vom irdischen Königtum überhaupt, insbesondere von der Fortdauer des davidischen Thrones, auf den König Jesus Christus hinzielt und sein Königtum verheißen hat, in gleicher Weise ist an unserer Stelle neben dem Prophetentum überhaupt ganz besonders das prophetische Amt Jesu Christi verheißen.

In der Richterperiode fehlten die Propheten ebenfalls nicht. Gegen deren Ende wurde ihr Auftreten aber seltener, „das Wort Gottes war damals kostbar und das Gesicht (Vision) nicht häufig" (I Sm 3, 1). Mit Samuel begann die Blüte des Prophetentums. Von seiner Zeit an traten die Propheten viel zahlreicher als früher auf, sie übten auch eine in das religiöse und politische Leben des Volkes tief eingreifende Wirksamkeit aus und wurden so gleichsam ein Ersatz für die mangelhafte Tätigkeit der Priester und ein Gegengewicht gegen die einseitig ausgebildete Macht der Könige.

Die Aufgabe der Propheten war durch die Auserwählung Israels bestimmt; sie sollten die Erkenntnis und Übung des Gesetzes befördern und dadurch Israel auf das Ziel seiner Auserwählung, auf den Messias, vorbereiten. Um so mehr war es ihre Pflicht, die Übertretung des Gesetzes, an erster Stelle den Unglauben, zu bekämpfen.

In Ausübung dieses Berufes hatten sie mit voller Unparteilichkeit, einzig die Ehre Gottes und das Heil des Volkes im Auge behaltend, an hoch und nieder, Fürst und Volk, kurz an jedermann sich zu wenden. Da es fast immer galt, dem herrschenden Zeitgeist entgegenzutreten, so erforderte ihr Amt unbeugsamen Starkmut; sie sollten sein wie eine Festung, eine eiserne Säule und eine eherne Mauer (Jer 1, 18). Sie waren auch dem einzelnen als Berater beigegeben, besonders wenn er sich mit Vertrauen an sie wandte und der Aufklärung und Belehrung würdig war.

Die Wirksamkeit der Propheten führt die hl Schrift wiederholt auf Gott selbst als den eigentlichen Urheber zurück und darum wird vor allem der prophetischen Rede göttliche Kraft und Auktorität zuerkannt („er wird in meinem Namen sprechen", Dt 18, 19),

indem sie geradezu Wort Gottes und Rede Gottes genannt wird. Dem entsprechen solche und ähnliche Einleitungsformeln, wie: „So spricht Jahve", „Höret das Wort, das Jahve spricht".

Weil der Prophet in dieser Weise für Gott und in Kraft Gottes auftritt, also in einem innigen Verhältnis zu ihm steht, wird er Mann Gottes (IV Kg 4, 16), Mensch Gottes (V 22), Knecht Gottes (17, 13. 23), Bote Gottes usw. genannt.

Die göttliche Auktorität des prophetischen Wirkens hat zur Voraussetzung, daß der Prophet von Gott gesandt und mit der Geistesgabe der Prophetie (*προφητεία*, prophetia) ausgerüstet sei. — Die Prophetie ist eine übernatürliche, außerordentliche Einwirkung Gottes auf den Menschen, durch die dieser von Gott bestimmte Erkenntnisse erhält und zu deren Mitteilung an andere unfehlbar bestimmt wird, weshalb es heißt: „Ich lege meine Worte in seinen Mund und er wird zu ihnen alles reden, was ich ihm auftrage" (Dt 18, 18; vg Jer 1, 9). Ezechiel muß in der Vision die Buchrolle essen, in der die Prophetien stehen, und erhält dann den Auftrag: „Sprich diese Worte zu ihnen" (3, 1—4)[1].

Es ist selbstverständlich, daß sich die prophetische Tätigkeit zunächst auf göttliche Dinge bezog, da sie ja ein Mittel sein sollte, um die Pläne Gottes unter den Menschen zu verwirklichen. Was die Propheten verkündeten, war demnach der Ratschluß und der Wille Gottes. Weil aber der göttliche Wille die Norm für das ganze Verhalten der Menschen ist, darum haben die Propheten nicht bloß das eigentlich religiöse, sondern überhaupt das ganze sittliche Leben des Volkes in den Bereich ihrer Kritik ge-

[1] Cf II Petr 1, 21: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati *(ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι)* locuti sunt sancti Dei homines.

Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetae cognoscunt ea, quae sunt procul et remota ab hominum cognitione (S Thom II II 171 1). — Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae (idem lc 6).

Prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea, quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant secundum illud (Is 21, 10): Quae audivi a Domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis (lc 1).

zogen. Große Aufmerksamkeit haben sie insbesondere den sozialen Mißständen geschenkt, und sie sind mit ihrer ganzen Tatkraft für deren Beseitigung und für eine den Prinzipien des Gesetzes entsprechende Sozialreform eingetreten. Auch in die politischen Verhältnisse haben sie wiederholt mit Kraft eingegriffen, wenn das politische Verhalten mit der Stellungnahme zu Religion und Gesetz innig zusammenhing und Glück oder Unglück über Israel zu bringen geeignet war.

B) Die prophetische Erkenntnis

Der Gegenstand der prophetischen Erkenntnis ist durch die göttliche Erleuchtung bedingt[2], auf der sie beruht; er findet also nur im Willen des den Propheten erleuchtenden Gottes seine Grenze. Das prophetische Licht erstreckt sich entweder auf Gegenstände, die der Prophet ehedem, zB aus Erfahrung, Nachdenken, schon weiß, oder auf Gegenstände, die seinem Geist noch verborgen sind. So sprechen die Propheten oft vom Sittenverderbnis des Volkes, Isaias und Jeremias berichten Dinge, die sich vor ihren Augen zugetragen, die sie aus Büchern gelernt haben; die Propheten machen aber auch Mitteilungen über Geheimnisse Gottes, zukünftige Ereignisse usw.

Im ersten Fall wird ihnen nicht eine neue Erkenntnis dem Objekt nach vermittelt (es findet keine Offenbarung statt); das göttliche Licht beschränkt sich darauf, den Geist des Propheten auf dieses Objekt hinzurichten und ihn derart zu beleuchten, daß er es mit göttlicher Gewißheit festhält[3]. Im zweiten Fall beruht die Erkenntnis des Propheten auf eigentlicher Offenbarung. Gegenstand derselben sind besonders fernabliegende Ereignisse, göttliche Mysterien und zukünftige Begebenheiten (futura contingentia). Die Erkennt-

---

[2] Manifestatio, quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest, quae illi lumini subiiciuntur ... Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia: et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit (S Thom Ic 3).

[3] (Lumen intellectui divinitus infunditur) non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt (S Thom 174. 2 ad 3).

nis und Verkündigung der Zukunft nimmt im prophetischen Beruf eine derart hervorragende Stellung ein, daß im gewöhnlichen Sprachgebrauch Prophet und Verkünder der Zukunft sehr häufig als identisch genommen werden.

Die prophetische Erkenntnis wird dem Menschen dadurch vermittelt, daß ihm ihr Gegenstand durch die göttliche Erleuchtung gleichsam gezeigt wird. Deshalb trägt die Prophetie (objektiv genommen) in der hl Schrift häufig den Namen Gesicht, visio (Is 1, 1; Nah 1, 1; vg Is 2, 1: Verbum, quod vidit Isaias) und hieß der Prophet, besonders in alter Zeit, „Seher" (chosè, ro'è videns). — Das prophetische „Sehen" oder „Schauen" kann in dreifacher Weise geschehen: 1) Durch den äußeren Sinn, dem ein Objekt entgegengehalten wird; so hörte Samuel den Ruf des Herrn (I Sm 3, 4 ff) und sah Daniel die schreibende Hand (5, 25); — 2) durch den inneren Sinn, dem Bilder gezeigt werden, wie zB Isaias der König der Herrlichkeit auf dem Thron, von Seraphim umgeben (6, 1 ff), und Jeremias der Mandelstab und der siedende Kessel (1, 11. 13). In diesen beiden Fällen ist noch erforderlich, daß dem Propheten das Verständnis des „Gesichtes" vermittelt werde. Isaias zB erkannte im König auf dem Thron den Herrn der Heerscharen, Jeremias in den erwähnten Bildern das hereinbrechende Strafgericht. — 3) Es werden dem Verstand des Propheten unmittelbar, dh ohne sinnliche Bilder, Erkenntnisse mitgeteilt[4].

Wenn die prophetische Mission sich im inneren Sinn vollzieht, ist immer, wenn sie im Verstand allein vor sich geht, so ist häufig die Entrückung (abalienatio a sensibus per raptum) damit verbunden. Der Prophet wird nämlich durch den ihm von Gott gezeigten Gegenstand derart hingerissen und in dessen Betrachtung so tief hineinversenkt, daß für ihn alle anderen Wahrnehmungsobjekte die Anziehungskraft verlieren, die äußeren Sinne also von ihrem Objekt nur geringe oder gar keine Eindrücke mehr empfangen und darum ihre Tätigkeit teilweise oder gänzlich einstellen. Die Entrückung ist also an sich die natürliche Folge der Vision. Sie kann aber auch, freilich nur in einem viel minderen Grad, ihr als Disposition vorausgehen, was durch den ekstatischen Schlaf geschieht, wie bei Adam (Gn 2) und Abraham (15, 12). In diesem Fall schickt Gott über den Menschen

---

[4] Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius quaedam formae sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis ... quandoque autem per formas imaginarias ... Prophetica revelatio quandoque ... fit per solam luminis (scl intellectualis) influentiam (S Thom 173. 2).

den Schlaf, der die äußere Sinnestätigkeit suspendiert und dadurch den inneren Sinn für göttliche Mitteilungen um so empfänglicher macht. — Die Entrückung ist ein übernatürlicher, nicht ein unnatürlicher Zustand und hat darum mit der Raserei der heidnischen Mantik nichts gemein. Da sie sich ganz im Gebiet der Erkenntniskraft vollzieht, so kann der Leib des Menschen während der Entrückung in tiefster Ruhe sein. Es ist aber auch möglich, daß die Vision, je nach der Verschiedenheit des Gegenstandes und ihrer Kraft, den Leib in Mitleidenschaft zieht, ihn in die Lüfte hebt, zu Boden wirft, die Folgen von Lust, Freude, Furcht, Schrecken usw in ihm hinterläßt.

C) Die Mitteilung der prophetischen Erkenntnis

Die Propheten wurden mit der übernatürlichen Erkenntnis besonders zu dem Zweck der Mitteilung an andere begnadigt. Diese erfolgte gewöhnlich durch das (lebendige oder geschriebene) Wort, nicht selten auch durch (symbolische) Handlung.

Je nachdem die Wirksamkeit der Propheten nur der Gegenwart galt oder auch für die Zukunft berechnet war, genügte die mündliche Predigt oder war schriftliche Aufzeichnung erfordert. — In der älteren Zeit war die Tätigkeit der Propheten vorzüglich auf die Besserung ihrer Zeitgenossen gerichtet; sie beschränkten sich demnach auf die Predigt. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts gesellte sich dazu die schriftstellerische Tätigkeit. Diese bestand in der teils mehr oder minder genauen, teils nur auszugsweisen Aufzeichnung gehaltener Reden oder in Abfassung selbständiger Werke, wie zB der zweite Teil des Isaias. Der alttestamentliche Kanon enthält die Bücher von sechzehn (mit Baruch, der dem Jeremias beigesellt ist, siebzehn) Propheten. Diese werden nach Umfang und Bedeutung ihrer Schriften eingeteilt in die vier großen (maiores), Isaias, Jeremias [Baruch], Ezechiel, Daniel, und in die zwölf kleinen (minores) Propheten: Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias. — Wenn man auf die Zeit der Wirksamkeit Rücksicht nimmt, so kann man unterscheiden die Propheten: 1) des Reiches Israel, 2) des Reiches Juda, 3) im Exil, 4) nach dem Exil.

Die Propheten mußten wiederholt auch durch Vornahme gewisser Handlungen predigen, den Inhalt ihrer Worte

gleichsam für das Auge abbilden und so den Eindruck der Rede verstärken. Die Weissagung, daß Nabuchodonosor Juda und die umliegenden Völker erobern werde, versinnbildete Jeremias dadurch, daß er sich Ketten aus Holz um den Hals legte und solche an die umliegenden Völker sandte; und als der Pseudoprophet Hananias sie zerbrach, mußte er solche von Eisen machen, um auf den schweren Druck des babylonischen Joches hinzuweisen (27; 28). — Ezechiel mußte die bevorstehende Belagerung Jerusalems darstellen und zu diesem Zwecke die mit allen Apparaten der Belagerung umschlossene Stadt auf einem Ziegelstein abbilden und während 430 Tagen die Leiden von Israel und Juda gleichsam an sich tragen (4—6). Ja, Jeremias mußte das Schicksal seines Volkes an seinem ganzen Leben versinnbilden; er durfte keine Ehe eingehen, mußte sich von allen Lustbarkeiten fernehalten usw. — Die Vornahme von solchen symbolischen Handlungen war dem Charakter der Israeliten angemessen; diese waren nämlich ein sehr sinnliches Volk, das tiefsinnlicher Eindrücke bedurfte, um sich für das Gute zu entscheiden.

Zur Bekräftigung ihrer Reden und zum Beweis ihrer göttlichen Sendung wirkten die Propheten auch Wunder; Elias und besonders Elisäus bewiesen dabei eine selbst in der Geschichte der Wunder unerhörte Macht über die Natur. — Eine mit dem prophetischen Beruf innerlich verknüpfte Art von Wundern waren die Weissagungen selbst, sobald durch die Erfüllung der Beweis ihrer Wahrheit geliefert war [5].

Die falschen Propheten. — In der hl Schrift werden nicht selten Männer erwähnt, die in Israel als Propheten auftraten, ohne von Gott dazu berufen oder inspiriert zu sein. Sie werden „falsche Propheten" genannt; häufig heißen aber auch sie schlechthin „Propheten", in welchem Fall sie anderweitig, besonders durch Anführung ihrer Handlungsweise,

---

[5] Ea ... quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana quam excedunt, sed operatione virtutis divinae secundum illud Marci 17, 20: „Praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis." Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae enuntiationis. Unde dicitur (Dt 34, 10): „Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus a facie ad faciem in omnibus signis atque portentis" (S Thom 171. 1).

gekennzeichnet werden[6]. Die falschen Propheten ließen sich in ihrem Auftreten von verwerflicher Selbstsucht leiten; sie wollten nämlich durch Ausübung des prophetischen Amtes zu Geld[7] und Ansehen kommen. Darnach bestimmten sie auch den Inhalt ihrer Reden. Solange sie gut bezahlt wurden, prophezeiten sie dem Volk zu Gefallen, also Sieg seiner Waffen, Frieden (vg Mich 3, 5) und Untergang der Feinde. Aus dem gleichen Grund traten sie den verkehrten Neigungen des Volkes nicht entgegen, sie leisteten vielmehr der Sünde noch Vorschub und wurden dadurch dem Volk zum Ärgernis und dem Reich zum Verderben[8].

Da die falschen Propheten ihre Reden für Gottes Wort ausgaben, so waren diese immer Lug und Trug (visio mendax ... et fraudulentia, Jer 14, 14). Selbstverständlich entsprach häufig auch der Inhalt ihrer Weissagung nicht der Wahrheit. Den Widerspruch zwischen ihren Worten und den Tatsachen oder die Nichterfüllung der Prophetien bezeichnet schon das Deuteronomium als Kennzeichen der falschen Propheten[9]. So sehr dem Volk eingeschärft wurde, den wahren Propheten zu gehorchen, ebenso dringend wurde es vor den falschen gewarnt. Israel solle sich vor ihnen nicht fürchten (Dt 22), ihnen nicht glauben, sie nicht einmal anhören (Jer 23, 16; 27, 9. 16). — Die wahren Propheten wenden sich wiederholt in ernsten Rügen an die falschen Propheten. Als Strafe wird ihnen vor allem die Schande verkündet, die sie trifft, wenn ihr Betrug durch Nichterfüllung der Prophetien an den Tag kommt (vg Mich 3, 6. 7). Auch werden sie vom Verderben allererst erreicht werden, da sie am meisten dazu beigetragen haben (vg Jer 14, 15. 16).

Das Prophetentum und der Rationalismus

Bezüglich der Stellung des Rationalismus zum Prophetentum müssen wir dessen ältere und idealere Form, wie sie durch Knobel (Der Prophetismus der Hebräer 1837) und Ewald (Die Propheten des Alten Bundes 1840) vertreten ist, von der neuern, der Schule Wellhausens eigenen, unterscheiden. Gemeinsam ist beiden, daß sie die Offenbarung eines persönlichen Gottes an die Menschen leugnen; auseinander gehen sie, wenn es gilt, die geschichtliche Stellung der Propheten zur israelitischen Gottesverehrung und Gesetzesübung, damit auch den Charakter der Propheten darzustellen, wozu in neuester Zeit auch eigene Ansichten über den Ursprung des israelitischen Prophetentums getreten sind.

a) Der ältere Rationalismus. — Er anerkennt das Prophetentum des Alten Testaments als eine großartige, bewundernswerte Erscheinung; da er aber die Möglichkeit einer übernatürlichen Beein-

---

[6] Cf Jer 23, 11: Propheta namque et sacerdos polluti sunt; v 14: In prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium.

[7] Prophetae eius (domus Jacob) in pecunia divinabant (Mich 3, 11).

[8] (Prophetae) confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua ... A prophetis ... Jerusalem egressa est pollutio super omnem terram (Jer 23, 14. 15; cf Ez 13, 5).

[9] Hoc habebis signum: Quod in nomine Domini propheta ille praedixerit et non evenerit; hoc Dominus non est locutus, sed per tumorem animi sui propheta confinxit (Dt 18, 22).

flussung des Menschen durch Gott leugnet, so versteht es sich von selbst, daß seine Auffassung von der oben dargelegten wesentlich verschieden ist.

α) Die Rationalisten behaupten zwar auch, daß der Prophet unter einem außergewöhnlichen Einflusse des göttlichen Geistes gestanden sei; diesen Einfluß führen sie aber nicht auf den persönlichen Gott als unmittelbaren Urheber zurück. Das Prinzip des göttlichen Einflusses ist ihnen vielmehr der Mensch selbst, der diesen Einfluß erfährt, indem er ihn durch seine eigene Tätigkeit auch bewirkt. Der göttliche Geist in den Propheten besteht nach ihnen nur in der Idee des Göttlichen, insoferne sie vom menschlichen Geist erfaßt und so in ihm wirksam wird. Diese Idee, die wegen des Reichtums und der Erhabenheit ihres Inhalts ganz besonders geeignet ist, den menschlichen Geist anzuregen, zeigt sich um so wirksamer, je mehr der Mensch ihren Inhalt erfaßt, je tiefer er sich in sie hineinversenkt, je länger er sich mit ihr beschäftigt und je empfänglicher er selbst für göttliche Gedanken ist. Einzelne Männer waren nun durch Empfänglichkeit vor den anderen ausgezeichnet, sie haben auch „voll Feuer und Eifer in das Gebiet der göttlichen Gedanken sich gewendet" und darum deren Kraft und Wirksamkeit in sich ganz besonders verspürt; sie sind vom göttlichen Geist erfaßt, zur Tat getrieben, hiefür begeistert, sie sind Propheten geworden.

Das Prinzip der Prophetie liegt im Menschen selber, sie übersteigt demnach keineswegs die Grenzen des Natürlichen. Wenn sie aber dennoch eine außergewöhnliche Erscheinung ist, so kommt dies daher, daß der großen Menge die notwendige Empfänglichkeit und die erforderliche Willensstärke gemangelt haben.

Dadurch, daß die Idee des Göttlichen das Geistesleben des Menschen zu einer gesteigerten Tätigkeit anspornt, „führt sie den Geist auch zu höheren Einsichten, indem der geweckte und regsame Geist immer weiter und richtiger sieht als der gleichsam untätig schlummernde. Der Geist Gottes bewirkt also auch Erleuchtung in den Propheten und diese erscheinen daher als Gotterleuchtete". Sie erkennen Dinge, die den Augen anderer vielleicht ganz und gar verborgen sind, sie kann sich aber nicht auf Gegenstände erstrecken, die dem menschlichen Verstand unzugänglich sind.

Wenn aber die Propheten dennoch die Zukunft verkünden, so ist dies nicht Weissagung in dem oben festgestellten Sinn. Handelt es sich um die messianische Zukunft, dann ist die Weissagung nur der durch das Ringen der Phantasie zum detaillierten Bilde geformte Ausdruck heißer Sehnsucht, daß sich die Zukunft den Grundzügen der Theokratie entsprechend gestalten möge. Sollen aber die viel näher liegenden Geschicke des Reiches vorausverkündet werden, so bedienen sich die Propheten in Anwendung der herkömmlichen Vergeltungslehre allgemeiner, unbestimmter Ausdrücke, die verschiedene Deutungen zulassen. Nur dann, wenn auf die Ereignisse der nächsten Zukunft die Gegenwart einen sicheren Schluß gestattet, die Weissagung also eine reale Grundlage erhält, geben sie ihr auch einen bestimmten, besonderen Inhalt, und zwar um so mehr, je mehr „die Verhältnisse sich bestimmt gestalten und das Bevorstehende sicher voraussehen lassen". Jedoch sind auch solche Weissagungen nicht unfehlbar.

Da die Propheten das geistige Reich Christi sehr oft unfer dem Bild eines Weltreiches schildern, so brauchen die Rationalisten nur beim Buchstaben solcher Prophetien stehen zu bleiben und der Nachweis des Widerspruches zwischen Weissagung und Tatsache ist geliefert.

β) Diese Theorie widerspricht aber ganz evident der heiligen Schrift, jener historischen Quelle, aus der wir über die Tatsache und das Wesen des Prophetentums unsere Kenntnisse zu schöpfen haben. In ihr wird nämlich konsequent und in den unzweideutigsten Ausdrücken der persönliche Gott selbst, nicht die bloße Idee des Göttlichen, als der eigentliche Urheber der prophetischen Reden hingestellt. Auch werden zahlreiche Fälle berichtet, in denen die Israeliten von den Propheten Aufschlüsse verlangten, die sie nur von Gott selbst erwarten konnten. Sie waren also fest überzeugt, daß die Propheten unmittelbar von Gott erleuchtet seien; auch teilen die hl Schriftsteller ganz die gleiche Überzeugung.

Die Rationalisten antworten darauf, dies sei eben nur die Ansicht und Vorstellung des Volkes und der biblischen Geschichtsschreiber gewesen. Von dieser Vorstellung müsse man die Überzeugung der Propheten selber und das „rein Tatsächliche" wohl unterscheiden. Im allgemeinen seien auch die Propheten „aufs festeste überzeugt gewesen, daß ihr Denken, Erkennen und Wissen unmittelbar von Gott herrühre, daß ihre Ansichten und Einsichten unmittelbare Geschenke Gottes wären". Ihre einzelnen Reden aber als Reden Gottes anzusehen, sei ihnen nicht eingefallen. Nur das Volk habe den „allgemeinen" Antrieb des göttlichen Geistes dahin verstanden, daß auch das „Besondere", die einzelnen Reden und Handlungen, von Gott eingegeben sei. — Diese Unterscheidung ist aber eine leere Ausflucht; denn die Propheten urteilen über den göttlichen Ursprung und die göttliche Auktorität ihrer Reden um kein Haar anders als das Volk, und gerade sie sind es, die auch einzelne Reden als Gottesreden anführen; ebenso nehmen sie es an, wenn das Volk sich an sie wendet, um in ganz speziellen Angelegenheiten den Ratschluß Gottes zu erfahren.

Auch hier wissen die Gegner noch einen Ausweg: „Die Propheten haben sich den Anschauungen und Wünschen des Volkes akkommodiert"; sie ließen das Volk bei seinem kindlichen Glauben und haben ohne innere Überzeugung die darauf fußenden Erwartungen desselben befriedigt. — Durch diese Ausrede tritt aber die rationalistische Auffassung 1) vor allem mit sich selbst in Widerspruch. Denn wenn die Propheten wirklich so gehandelt haben, so haben sie auf die Unwissenheit des Volkes hin gesündigt, sie haben das Volk sogar noch bestärkt in der Verwechslung von Gottes- und Menschenwort, und sie haben dies getan „mit dem klaren Bewußtsein des wirklich Tatsächlichen". Mit anderen Worten: sie haben charakterlos gehandelt. Und dennoch bewundert der Rationalismus die Propheten als „redliche, wahrheitsliebende, ehrliche, charakterfeste" Männer, bei welchen eine „absichtliche Täuschung schlechterdings nicht denkbar ist". — Diese Auffassung tritt aber auch 2) mit der Geschichte in Widerspruch. Die Geschichte weiß nichts von Akkommodation an irrige Anschauungen des Volkes; die Propheten haben sich vielmehr

gegen jeden von ihnen erkannten Irrtum mit Starkmut erhoben und mußten darum immer auf den Widerspruch der großen Menge, besonders aber der einflußreichen Parteien, ja sogar auf blutige Verfolgungen gefaßt sein [10]. — 3) Aber noch einer anderen geschichtlichen Tatsache oder besser einer Fülle von Tatsachen widerspricht die rationalistische Theorie. Die Propheten des Alten Testaments haben Weissagungen im strengsten Sinn des Wortes vorgebracht, Weissagungen, bei denen natürliche Erkenntnis, mochte sie infolge Erregtheit des Geistes noch so sehr gesteigert sein, nie und nimmer ausreichen konnte. Hier bleibt dem Rationalismus nichts anderes übrig, als die Tatsachen zu leugnen. Er tut dies auch, indem er entweder die Weissagungen für später (post eventum) gemachte Einschiebsel erklärt oder die unbequemen Berichte zu mythischen Wundererzählungen stempelt [11].

b) Die moderne Kritik und der Prophetismus. *α)* Der neuere, von der Schule Wellhausens vertretene Rationalismus unterscheidet sich in dieser Frage vom älteren vor allem dadurch, daß er den Propheten eine ganz andere Stellung zum Gesetz und zum Monotheismus Israels zuweist. Die Propheten sind nicht diejenigen, welche das Gesetz einschärfen und dessen Beobachtung verlangen, sie gehen vielmehr zeitlich dem Gesetz voraus (S 291), und zwar zunächst dadurch, daß sie die Grundlage des Gesetzes, die Gottesverehrung Israels und seine religiöse Auffassung in ganz neue Bahnen gelenkt haben und dadurch die eigentlichen Begründer seines Monotheismus geworden sind. Schon Maybaum (S 2) schreibt: „Der Monotheismus in seiner Reinheit und strengen Konsequenz ist eine Schöpfung des Prophetentums." Die Propheten, Amos voran, haben an die Stelle der durch den drohenden und dann wirklich eingetretenen Fall von Samaria unhaltbar gewordenen Idee Jahves als Nationalgott Israels die andere Idee von Jahve als dem universellen Weltgott gesetzt, der zugleich als Träger sittlicher Ideen auch strenger Richter und Rächer ist. Dadurch erst wurde der „sittliche Monotheismus" in Israel begründet. Wie nun die Schule Wellhausens den Monotheismus, „die prophetische Religion Israels", im Wege natürlicher Entwicklung aus dem heidnischen Polytheismus entstehen läßt, so hat nach ihr konsequent auch das Prophetentum Israels im Heidentum seinen Ursprung; das israelitische Prophetentum stammt nach der modernen Kritik von der heidnischen Mantik ab durch das Bindeglied der aus der Geschichte des Elias bekannten Baalspropheten. Zum Beweis dieses Satzes werden die Erscheinungen der besonders in Syrien gepflegten Mantik und Wahrsagerei mit ihren Begleiterscheinungen herangezogen. Hier wie dort wurden Musik, Tanz, Körperdrehen bis zur Raserei, Selbstverwundung usw betrieben, um die ekstatischen Zustände hervorzurufen, in denen dann die Wahrsagerei aufgetreten ist. Dann werden die in den Büchern Samuels und der Könige

[10] Vg IV Kg 17, 7 ff; Is 6, 9 ff; Jer 1, 17—19; 18, 18; Ez 3, 7 ff.

[11] „Natürlich (!) mußten die Berichte davon, welche Jahrhunderte hindurch bloß im Munde des Volkes fortgepflanzt wurden, sich zu mythischen Wundererzählungen formen, in welcher Gestalt sie dann aufgezeichnet wurden und uns vorliegen" (Knobel).

erwähnten Vereinigungen der Jahve-Propheten auf die gleiche Stufe mit den Scharen der Baals-Propheten gestellt, da ja auch von ihnen zum Teil ähnliche Erscheinungen gemeldet werden. Und dann wird noch der weitere Schritt gemacht und erklärt, daß Samuel und die Mitglieder ihm gleichzeitiger Prophetenvereine die Anfänge des israelitischen Prophetentums seien. Die Vereine hätten zuerst bestanden, Samuel habe sich an ihre Spitze gestellt, sie beeinflußt und in mehr ethische, religiöse Bahnen gelenkt. Reicht das israelitische Prophetentum nicht weiter in die Vergangenheit zurück, dann bleibt nur der Schluß übrig, daß es von den Mantikerscheinungen der chanaanäischen Religion herübergenommen wurde, seine Wurzel also in der Baals-Religion der Chanaanäer zu suchen ist.

β) Insoweit diese Theorie sich auf die geschichtliche Stellung des Prophetentums bezieht, braucht sie nicht weiter besprochen zu werden; sie steht und fällt mit der Anwendung der Entwicklungstheorie auf die Religion Israels und mit der darin begründeten Ansicht über die Entstehung des mosaischen Gesetzes (vg S 292 ff). — Was aber den Ursprung des israelitischen Prophetentums betrifft, so ist seine Ableitung aus einer Institution des chanaanäischen Baalsdienstes ganz unvereinbar mit der Tatsache, daß auch schon zur Zeit Samuels die ihm nahestehenden Prophetenvereine und allen voran er selbst Vorkämpfer des Jahvismus waren, also im allerschärfsten Gegensatz zum Baalsdienst standen; auch akatholische, sonst der modernen Bibelkritik huldigende Gelehrte, wie Sellin (aaO S 9 ff), und natürlich der viel konservativere König (Theologie 56 ff) lehnen darum ihre Ansicht über den geschichtlichen Ursprung des Prophetentums entschieden ab.— Diese Ansicht widerspricht aber auch der ganzen Geschichte Israels, insoweit in ihr das Prophetentum in Erscheinung tritt. Negativ erscheint die bei den Heiden übliche Wahrsagerei, die mit der Zauberei auf eine Linie gestellt wird, als bei Todesstrafe verpönt und wird gerade dadurch Israel in Gegensatz zu den umliegenden Völkern gestellt. Schon Lv 19, 26. 31 wird den Israeliten verboten, „zu wahrsagen und auf Träume zu achten" ... „Ihr sollt euch nicht zu den Zauberern wenden, noch von den Wahrsagern etwas erfragen", und Balaam rühmt von Israel: „Nicht Zauberei ist in Jakob, noch Wahrsagerei in Israel" (Nm 23, 23). Positiv war Israel bereits in seinen Keimen im Besitze des Prophetismus, indem Abraham ein Prophet genannt wurde, Moses aber, der Begründer und Befreier Israels, ein großer Prophet war und dieser das Prophetentum gerade im Gegensatz zur Wahrsagerei der Heiden als ständige Einrichtung verheißen hat. Es hat auch in der Richterperiode Propheten gegeben und selbst in der Zeit des tiefen Religionsverfalles unter Heli, wo „das Wort Gottes teuer", dh selten, „und das (prophetische) Gesicht nicht verbreitet war" (Sm 3, 1), trat ein Prophet, ein „Mann Gottes", vor Heli, um ihm und seinem Haus das göttliche Strafgericht zu verkünden (2, 27 ff). Es ist darum ganz unrichtig, mit Samuel das Prophetentum in Israel beginnen zu lassen. Wohl aber hat mit ihm eine neue Periode des Prophetentums angefangen, indem von da an die Propheten viel häufiger als früher auftraten und in die Geschicke des Volkes und in die öffentlichen Verhältnisse viel mehr als früher eingegriffen haben. — Damit ist auch die richtige Auffassung über die Prophetenvereine und die

Prophetensöhne gegeben, die in der Zeit Samuels zuerst erwähnt werden. Sie sind eine Frucht der religiösen und patriotischen Begeisterung, die durch den von Samuel bewirkten religiösen und staatlichen Umschwung erweckt wurde und Leute mit einem für das Ideale empfänglichen Herzen bestimmte, sich um Samuel oder andere gottbegeisterte Männer zu scharen und in einer Art klösterlichen Zurückgezogenheit durch Studium göttlicher Dinge, durch Musik und dergleichen sich für göttliche Einflüsse und damit auch für die Weissagung empfänglich zu machen und vorzubereiten. Wenn dabei auch Erscheinungen aufgetreten sind, die an die heidnische Mantik erinnern, so sind dies Folgen der Übertreibung, wie sie wohl in Kommunitäten jüngerer Leute, besonders im Orient, erklärlich sind, von den Propheten selber aber, deren Auftreten uns die Bibel berichtet, nie erwähnt werden.

Dürfen die eigentlichen Propheten mit den um sie gescharten Prophetenjüngern nicht verwechselt werden, so noch viel weniger mit den Baalspropheten, die zur Zeit Achabs als „seine Propheten" bezeichnet werden. Mit diesen standen Elias, Elisäus und die andern Propheten als Vorkämpfer des Jahvismus in ständigem Kampf, wegen dessen sie von Achab mit der Ausrottung bedroht wurden; sie haben auch mit den Scharen von sogenannten Jahvepropheten nichts gemein, die sich auf Seite der israelitischen Könige stellten und ihnen zu Gefallen Glück weissagten, wo das Unglück im Anzug war, und sich dadurch als falsche Propheten erwiesen haben, vor denen Israel schon bei der Verkündigung des Prophetentums Dt 18, 20 ff dringend gewarnt wurde. So erweist sich das israelitische Prophetentum die ganze Geschichte des Volkes hindurch bis Moses hinauf als eine Einrichtung, die in Israel einheimisch war, im schroffsten Gegensatz zu heidnischen Institutionen stand, ausdrücklich auf göttlicher Einsetzung fußte, wie auch die Propheten selbst in ihrem ganzen Auftreten und durch ausdrückliche Erklärung ihr Amt auf direkte göttliche Berufung durch Jahve und ihre Prophetenreden auf den Auftrag und die Eingebung Gottes zurückgeführt haben.

§ 43

Die Verkündigung der Zukunft durch die Propheten

A) Die Weissagung und das prophetische Amt

Die Weissagung ist die Verkündigung solcher zukünftiger Ereignisse, deren Eintreffen noch durch gar keine hinreichende Ursache bedingt ist. Objekt der Weissagung sind also die sogenannten futura contingentia, deren Erkenntnis dem geschaffenen Verstand verborgen ist. Sie können nämlich weder in sich erkannt werden, weil sie noch nicht existieren, noch in einer hinreichenden Ursache, weil auch diese schon begrifflich ausgeschlossen ist.

Daß die Propheten des Alten Testaments die Zukunft vorausverkündet haben, ist in der hl Schrift so klar ausgesprochen, wie daß es Propheten gegeben hat. Bereits Dt (18, 22) wird die Weissagung als untrügliches Kennzeichen der wahren Propheten hingestellt. Darum wird sie, mit ihrer Erfüllung zusammengehalten, wie sonst als Beweis für die Echtheit der Prophetie, Is 41, 22. 23 analog als Beweis für die Gottheit Jahves angeführt.

Daß den Propheten der Blick in die Zukunft verliehen wurde, hängt mit der Bedeutung des Alten Testaments innerlich zusammen. Dieses war nämlich in seiner ganzen Anlage ein Hinweis auf die Zukunft. In der Zukunft lag darum sowohl der wichtigste Gegenstand als auch der kräftigste Beweggrund der prophetischen Predigt.

α) Dieser Gegenstand war die Erlösung durch Christus. Ebenso wie wir, mußten auch die Israeliten an die Erlösung durch Christus glauben — „denn es ist in keinem anderen Heil und kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem wir selig werden können" (Apg 4, 12) — nur mit dem Unterschied, daß wir an die Erlösung als vollendete Tatsache glauben, während die Israeliten sie als zukünftig im Glauben erhoffen mußten[1]. Wie demnach die Apostel das Erlösungswerk als Tatsache der Vergangenheit verkündet haben, so haben die Prediger des Alten Testaments, die Propheten, dieselbe Erlösung durch Christus als Ereignis der Zukunft vorausgesagt. Durch die „messianischen Weissagungen" haben die Propheten den Blick der Israeliten von der gehaltlosen Gegenwart in die segensvolle Zukunft gerichtet, ihnen den Wert und die Bedeutung des Gesetzes erst recht klargemacht, ihre Sehnsucht nach dem Erlöser gesteigert, mit einem Wort, das Volk, dem Zweck des Gesetzes entsprechend, auf die Ankunft des Messias vorbereitet.

Die Propheten nahmen aber in ihren Prophetien das Erlösungswerk in seiner Totalität, mit Einschluß der letzten Vollendung, die in der endgültigen Beseligung der Auserwähl-

[1] Sicut enim nos credimus Christum venisse in hunc mundum et per hanc fidem iustificamur, sic illi credebant Christum venturum in hunc mundum et per illam fidem iustificabantur (Becanus, Analogia veteris et novi testamenti II 7, 36).

ten und in der Ausschließung der Verworfenen beim letzten Weltgericht besteht, womit die Zeit ihren Abschluß findet. Darum heißt bei den Propheten die Zeit der Erfüllung des Alten Testaments (die messianische Zeit) nicht bloß allgemein die zukünftige (post haec, Jer 46, 26; 49, 6), sondern geradezu die Endzeit (in novissimis diebus, Is 2, 2; in novissimo dierum, Jer 30, 24. Mich 4, 1; in novissimo annorum, Ez 38, 8; in novissimis temporibus, Dn 2, 28).

Die Erlösung durch Christus ist aber nicht unvermittelt in die Geschichte eingetreten, sondern es ging ihr eine lange, in stetigem Fortschritt sich entwickelnde Vorbereitung voraus; die Erlösung ist gleichsam das letzte Glied einer langen Kette von Ereignissen und darum mit dieser innig verbunden. Deshalb haben die Propheten diese ganze Kette zukünftiger Ereignisse in den Bereich ihrer Weissagung hineingezogen; sie verkünden nicht bloß das Ziel, sondern auch den Weg, der zum Ziele führt. Dieser Weg ist die Geschichte Israels, die einzelnen Schritte sind die Geschicke des Reiches, insoferne sie auf die Erlösungstatsachen von bestimmendem Einfluß waren.

Die Geschichte Israels war sowohl historische als ideale Vorbereitung auf die Erlösung.

1) In historischer Hinsicht hat sie das Erlösungswerk angebahnt und seine verschiedenen Umstände herbeigeführt. Israel wurde zB ein Königreich und sein Thron dem Hause Davids zugewiesen, damit der Messias sein Königreich auf Grund des Erbrechtes antreten könne. Das südliche Reich verlor seine Selbständigkeit, das davidische Reich seinen Glanz, weil der Messias nicht ein Reich dieser Welt beherrschen (vg Jo 18, 36. 37), sondern arm und ungekannt in die Welt eintreten sollte. Die Juden durften in die Heimat zurückkehren, damit der Erlöser im Land der Verheißung geboren werde usw.

2) In idealer Hinsicht hat die Geschichte Israels das Erlösungswerk dadurch vorbereitet, daß sie ein Typus desselben war. Da sie nämlich ein (wenn auch nur der vorbereitende) Teil des ganzen Erlösungswerkes war, so stand sie unter dem Einfluß derselben Kräfte und Gesetze, die beim Ganzen wirksam sind, und darum spiegelte sich in ihr das Erlösungswerk nach mehrfacher Hinsicht ab. Die Erlösung besteht im Sieg Gottes über den Satan und sein Reich. Dem Satan war nämlich durch die Verführung Adams der Plan geglückt, das von Gott zur ewigen Seligkeit berufene Menschengeschlecht der Aussicht auf dieses Ziel zu berauben, es der Gnadenherrschaft Gottes zu entreißen und unter seine eigene Botmäßigkeit zu bringen. Diesem Erfolg Satans gegenüber hat Gott die Erlösung der Menschheit geplant und durchgeführt: er hat die Macht des bösen Feindes gebrochen, ihm die

Menschheit (seine Beute) wieder entrissen und unter seinem Zepter vereinigt. Jedoch wird auch dieses Reich vom Satan und seinem Anhang, den höllischen Mächten und den ihnen dienstbaren Menschen, vielfach angefeindet. Aber alle Feinde Gottes werden von diesem besiegt, ihr Plan zuschanden gemacht. Insbesondere wird auch jede Gott feindliche Macht auf Erden, in welcher Form sie immer auftreten mag, zur gerechten Strafe ihrer Feindseligkeit gegen das Reich Gottes schwer gezüchtigt, während Gott sein Reich, die Kirche, durch eine wunderbare Fügung zur Vollendung bringt und dadurch sowohl die Seligkeit der Geretteten als auch die Niederlage seiner Gegner, des Satans und dessen Anhanges, besiegelt.

Da Israel ein Typus der erlösten Menschheit war, so hat gerade in seiner Geschichte der Ansturm der satanischen Macht gegen den Heils- und Erlösungsplan und die siegreiche Durchführung desselben durch Gott vielfache Vorspiele und Vorbilder gefunden. Die Israel umgebenden heidnischen Mächte haben dieses wiederholt voll Erbitterung bekämpft und dabei die Spitze ihrer Feindschaft gegen Gott selbst, den unsichtbaren König Israels, gerichtet. Oft ist Israel siegreich aus diesen Kämpfen hervorgegangen und es hat seine Feinde tief gedemütigt, teilweise seiner Herrschaft unterworfen. Haben in solchen Fällen immer die Macht Gottes und seine Liebe zum auserwählten Volk den Ausschlag gegeben, so ist der Herr mitunter in ganz außerordentlicher Weise für sein Reich in die Schranken getreten und hat selbst ohne Verwendung irdischer Machtmittel, ganz allein, die Feinde desselben niedergeworfen. — Er ließ aber endlich sein undankbares, abtrünniges Volk eine Beute der babylonischen Weltmacht werden, damit es, wie in seiner Herrlichkeit ein Typus der erlösten, so in seiner Gefangenschaft ein Bild der gefallenen, in den Ketten Satans schmachtenden Menschheit sei. Im Anschluß daran sind Babylons Sturz und die Rückkehr Israels aus dem Exil das eigentliche Vorbild des Sieges über den Satan und der dadurch bewirkten Erlösung des Menschengeschlechtes.

β) Wie der wichtigste Gegenstand, so lagen auch die kräftigsten Motive der prophetischen Predigt in der Zukunft. In Hinsicht des inneren Wertes nehmen wiederum der verheißene Messias und sein Erlösungswerk als Motiv der Gesetzestreue (überhaupt des Lebens nach dem Glauben) die erste Stelle ein. Der Messias war ja das Ziel der Auserwählung und der ganzen Geschichte Israels. Jedoch stellte dieser Beweggrund an den Glauben des Volkes hochgehende Anforderungen, weshalb auch jene herrlichen Prophetien des Isaias, in denen die messianische Zukunft zum Zweck der Ermahnung und Tröstung verkündet wird, vorzüglich an den geistigen Israeliten gerichtet sind. Für die große Masse des sinnlichen Volkes wirksamer und der Unvollkommenheit des Alten Testaments ent-

sprechender, als die Weissagung dieser fernen Zukunft, war der Hinweis auf die in geringer Entfernung wartenden Ereignisse. Israel hatte nämlich die Zukunft gleichsam in der eigenen Hand; diese war ja durch sein Verhalten gegen das Gesetz bedingt. Darum unterließen es die Propheten bei Ausübung ihres Berufes nicht, den Blick der Israeliten immer und immer wieder auf das Los zu richten, das sie durch ihr Verhalten sich selbst bereiten würden. Bald wiesen sie durch die prophetia comminationis auf die Folgen hin, welche der religiöse Verfall mit sich bringen würde, bald verkündeten sie, von der Unverbesserlichkeit der Menge überzeugt, durch die prophetia praescientiae die unabwendbare Strafe und suchten wenigstens zu retten, was noch zu retten war, und das Volk auf das herannahende Gottesgericht vorzubereiten, oder sie wiesen auf den im Ratschluß Gottes schon bestimmten glücklichen Ausgang einer drohenden Katastrophe hin (prophetia praedestinationis), um in dem Volk jenes Verhalten hervorzurufen, das Gott zur Vorbedingung seines Eingreifens gemacht hat.

Auch in solchen Fällen ließen es die Propheten sehr häufig nicht bei der Verkündigung der nächsten Zukunft bewenden, sondern, dem prophetischen Geist entsprechend, erweiterten sie ihren Blick bis ans Ende der Zeiten und schilderten oft in den lebhaftesten Farben die Herrlichkeit des messianischen Reiches, eben zu dem Zweck, um in den Israeliten die Sehnsucht darnach zu beleben und auch durch dieses geistige Motiv ein Verhalten hervorzurufen, welches sowohl des irdischen Segens als auch zugleich damit der wunderbaren Gnadengüter des messianischen Reiches würdig machte.

Der innere Zusammenhang der Geschichte Israels mit der Erlösung durch Christus hat mehrere Eigentümlichkeiten der prophetischen Darstellung zur Folge. Die Weissagung beruht nämlich auf göttlicher Inspiration und erstreckt sich darum nicht weiter als diese selbst. Gott hat aber für gewöhnlich die Propheten nicht dazu inspiriert, den unmittelbaren historischen Zusammenhang der zukünftigen Ereignisse darzustellen, sondern dazu, den höheren Kausalnexus, der historisch voneinander entfernte Begebenheiten verknüpft, und den idealen Zusammenhang, der dieselben sogar unter einer Vorstellung vereinigt, aufzudecken. Dementsprechend schaut der Prophet die Ereignisse nach den zwei angegebenen Gesichtspunkten zusammen und, wie er sie ge-

schaut, so teilt er sie mit, so reiht er sie auch, ohne weitere Rücksicht auf noch so große zeitliche Entfernung, unmittelbar aneinander. Darum werden Umstände und Tatsachen der messianischen Zeit, die durch Ereignisse der Geschichte Israels nur vorbereitet oder vorausgebildet wurden, als wären sie die unmittelbare Folge daraus, ebenso unmittelbar neben dieselben gestellt. So wird zB die Aufrichtung des messianischen Reiches als unmittelbare Folge des Sturzes der heidnischen Weltmacht hingestellt (vg Is 10, 33 ff; 14, 1 ff Ab 17); die Armut des in Galiläa aufwachsenden Heilandes erscheint durch die assyrische Invasion des Tiglath-Pilesar veranlaßt (Is 7, 14 ff)[2]. Diese Eigentümlichkeit der prophetischen Darstellung nennt man die prophetische Perspektive. Durch sie ist auch die Wahl der Zeitangaben bestimmt. Mitunter fehlen solche ganz oder es wird die Zeit der verkündeten Ereignisse nur im allgemeinen angegeben: „In jener Zeit", „in jenen Tagen" usw; oder es wird besonders die messianische Zeit als ganz nahe bezeichnet, wobei der Prophet die Nähe der Ereignisse nach seiner eigenen prophetischen Anschauung meint oder die Jahrhunderte an der Ewigkeit des messianischen Reiches mißt. Dann und wann wird wohl erklärt, daß es noch lange Zeit dauern werde, bis die Prophetie in Erfüllung geht; selten endlich werden genaue Angaben selbst aufs Jahr gemacht (Is 7, 8; 8, 4; 16, 14; Jer 25, 11. 12). Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Propheten nicht immer den Termin angeben, von welchem aus sie ihre Berechnung machen, und daß solche Zahlen auch symbolische Bedeutung haben können.

B) Der Ideenkreis der alttestamentlichen Weissagung

Scholz, Theologie des Alten Bundes, II 180 ff; Zschokke, Theologie der Propheten 402—469, 550—587; Knabenbauer, Die Idee der Kirche bei den Propheten des Alten Bundes StML, 1879, 117 ff; Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten 143—418; Reinke, Die messianischen Weissagungen 1859; Döller, Die Messiaserwartung im Alten Testament BZf IV 6, 7.

Die Propheten haben die verschiedenartigsten Ereignisse sowohl des privaten als des öffentlichen Lebens voraus verkündigt. So mannigfach dementsprechend der Inhalt der Weissagungen ist, so bewegen sich dennoch besonders die späteren Propheten, welche Schriften hinterlassen haben, auf einem allen gemeinsamen Gebiet, ihre Gedanken sind einem bestimmten Ideenkreis entnommen, den ganz oder teilweise, mehr oder weniger eingehend, die einzelnen Propheten zur Darstellung bringen. — Als gemeinsames Ge-

[2] Aus dem gleichen Grund werden Typus und Antitypus unter einem Bild dargestellt, wie das babylonische Exil und die Knechtschaft der Sünde, die Rückkehr nach Chanaan und die Erlösung.

biet der Weissagung war den Propheten schon durch ihren Beruf der göttliche Erlösungsplan nach seinem weitesten Umfang bestimmt; auch der darin einzuhaltende Ideengang war ihnen schon von vorneherein — vorzüglich durch das Gesetz — gegeben. Der Epilog Lv 26, Dt 27—30, besonders aber das große Kantikum Mosis (32) enthielten bereits die Grundgedanken der späteren Prophetie: Israels Abfall von Jahve, das göttliche Strafgericht und des Volkes endliche Rettung. Aufgabe der Propheten war es, diese Gedanken Mosis wieder aufzunehmen und, soweit der Fortschritt der Offenbarung es erlaubte, in den weiten Rahmen derselben einen bestimmten Inhalt einzuzeichnen.

a) Israels Sünde

Der Dt 32, 15—21 geweissagte Abfall Israels von Gott war zur Zeit der Propheten bereits erfolgt und hatte schon die weitesten Kreise ergriffen. War demnach die Sünde nicht mehr Gegenstand der Weissagung, so blieb sie doch Gegenstand der prophetischen Reden, gemäß dem Auftrag Gottes: „Rufe, höre nicht auf! Wie eine Posaune erhebe deine Stimme und verkünde meinem Volk seine Laster und dem Haus Jakobs seine Sünden" (Is 58, 1). Da die Propheten die Besserung des Volkes anstrebten, mußten sie es an erster Stelle zur Erkenntnis seines sittlichen Elends bringen. Der Hinweis auf die Sünde diente ferner als Begründung des Unglücks, das zur Strafe dafür über das Volk bereits hereingebrochen war, und besonders häufig als Ausgangspunkt für die Verkündigung der noch in der Zukunft wartenden Züchtigung.

Sei es nun aus diesem oder jenem Grund, die Propheten entwerfen ein schreckliches Gemälde vom sittlichen Zustand ihrer Zeit. Es gab keine Sünde, die in Israel nicht heimisch, keinen Stand, der von ihr nicht ergriffen war. Wer Gerechte sucht, dem ergeht es wie einem, „der Trauben sucht nach der Weinlese" (Mich 7, 1). „Streifet durch die Gassen Jerusalems ... und suchet auf ihren Straßen, ob ihr einen findet, der recht handelt und Treue übt" (Jer 5, 1). „Alle sind sie abgewichen, wandeln trügerisch ... alle sind verderbt" (6, 28). Was die Darstellung dieses Verderbens anbelangt, so erheben die Propheten bald bittere Vorwürfe gegen das Volk (Is 1, 4. 10), bald schmerzvolle Klage über dessen geistiges Elend. Aber einem Volk wie Israel mag man die Sünden in den grellsten Farben vor Augen malen, „man mag unablässig sie belehren:

sie hören nicht und nehmen keine Zucht an" (Jer 32, 33). „Das Haus Israel — spricht der Herr — will die Propheten nicht hören, weil es mich nicht hören will; denn das ganze Haus Israel hat eine unbeugsame Stirne und ein verhärtetes Herz" (Ez 3, 7). Ja, die prophetische Rede mußte sogar dazu herhalten, um das Volk bis zur Unverbesserlichkeit und Verstockung in die Sünde hineinzutreiben (Is 6, 9. 10). Damit war freilich nicht bloß das sittliche Verderben besiegelt, sondern auch die Strafe hiefür unausweichlich gemacht. Es war aber schon so weit gekommen, daß dieselbe einigen zu lange ausblieb. In satanischem Spott sprachen sie: „So eile doch und komme rasch herbei sein Werk, daß wir es sehen; es nahe sich und komme über uns der Ratschluß des Heiligen Israels und wir wollen ihn erfahren" (5, 19). Aber auch hier galten die Worte: „Wenn er zögert, so warte nur; denn er kommt gewiß und bleibt nicht aus" (Hab 2, 3).

b) Die Züchtigung des sündigen Volkes

Die vorexilischen Propheten verkünden sehr oft das Strafgericht, das gemäß dem Gesetz der göttlichen Pragmatik (vg Lv 26, 14—39; Dt 28, 15—68; 29, 20—28; 32, 22—35) über Israel hereinbrechen wird. Dabei geben sie

a) die Ausdehnung desselben an. Es trifft die Schuldigen, die es verdient haben; aber wer soll da ausgenommen sein, da das ganze Volk, hoch und nieder, von der sittlichen Fäulnis angefressen ist! Darum muß nicht bloß der einzelne büßen, sondern auch das Staatswesen fällt unter die Strafsentenz. Allererst und am tiefsten ist das nördliche Reich gesunken; darum wird dieses zuerst von der Strafe ereilt. Weil aber Juda dieselben Wege wie das nördliche Reich gegangen ist, so wird es auch dessen Schicksal teilen (vg IV Kg 17, 18—20; Os 5, 5—14; Mich 1, 9 ff; Ez 23).

Die Propheten wenden sich häufig gegen einzelne Stände oder Menschenklassen und verkünden, daß gerade sie das Strafgericht besonders empfindlich treffen werde. So sind Is 3, 16—4, 1 gegen die Frauen, 28, 7 ff gegen die ägyptische Partei am Hof, Ez 34 gegen die Hirten (religiöse und politische Führer), Mich 3, 1—4 gegen die Fürsten, V 5—7 gegen die falschen Propheten gerichtet. Diese oratorisch äußerst wirksame Spezifizierung war dadurch veranlaßt, daß die Propheten gegen bestimmte, in einzelnen Klassen besonders grassierende Sünden auftreten mußten. Wie bei ihnen überhaupt Strafe und Sünde nie getrennt erscheinen, so bringen sie gerade einzelnen Menschenklassen gegenüber beide in den engsten Zusammenhang: die hochmütig mit emporgerecktem Hals und zierlichen Schritten einherstolzierenden Töchter Sions werden ihres eitlen Schmuckes entkleidet und bis zur tiefsten Schmach gedemütigt werden; die Fürsten, die sich auf ungerechte Weise bereichert haben, trifft Beraubung, die falschen Propheten Finsternis des Geistes; die

Eitelkeit des Ezechias, der seine Schätze den Gesandten des Merodach-Baladan gezeigt hat, wird dadurch bestraft, daß diese Schätze nach Babylon wandern und die Nachkommen des Königs als Eunuchen dienen werden (Is 39, 6—7) usw. In der Tat kehrt sich aber das Strafgericht gegen alle Stände und Klassen: „und sein wird wie das Volk, so der Priester; wie die Magd, so ihre Frau; wie der Käufer, so der Kaufmann; wie der Darleher, so der Empfänger; wie der Gläubiger, so der Schuldner; zur Einöde wird verwüstet werden das Land und zur Wüste verwüstet" (Is 24, 2. 3).

β) Auch die Art der Strafe wurde von den Propheten näher bezeichnet. Diesbezüglich haben schon die Drohprophetien des Gesetzes den allgemeinen Grundsatz: „Ich werde das feindliche Schwert über euch bringen als Rächer meines Bündnisses" (Lv 26, 25) fast ins Detail ausgeführt. Von den Propheten werden diese Gedanken besonders durch nähere Bezeichnung des vom Herrn auserwählten Strafwerkzeuges erweitert. Er benützt die Eroberungspolitik, die Grausamkeit und Übermacht der heidnischen Völker, besonders den Kampf, den Assyro-Babylonien und Ägypten um die Weltherrschaft führen (vg Is 7, 17 ff), zur Züchtigung seines Volkes. Mitunter ist die Ausdrucksweise der Propheten noch ziemlich allgemein und unbestimmt; je näher aber die Prophetie der Erfüllung steht, um so bestimmter und konkreter ist sie auch. Daß Israel von Assyrien unterjocht werden wird, ist Is 7, 17 ff; Os 10, 6; 11, 5, daß Juda den Chaldäern (Babylon) unterliegen wird, ist zB Is 39, 6. 7; Mich 4, 10; Hab 1, 6 ff prophezeit. Besonders klar und bestimmt reden in dieser Hinsicht durch Worte und symbolische Handlungen Jeremias und Ezechiel.

Das Strafgericht durchgeht, wie auch schon Moses verkündet hat, verschiedene Stadien (vg Is 9, 8 ff) und hört nicht eher auf, „bis nicht verödet sind die Städte ohne Bewohner das Haus ohne Insassen und das Land verlassen ist. Und fort wird der Herr tun die Menschen und viel sein wird, was verlassen ist in Mitte des Landes. Und bleibt noch ein Zehnteil übrig, so fällt auch dieses der Vertilgung anheim gleich einer Terebinthe oder Eiche, die bis auf den Wurzelstumpf umgehauen wird" (Is 6, 11—13).

„Dieses Strafgericht, in seiner Totalität zusammengefaßt oder in seinem Gipfelpunkt, nämlich in der Zerstörung des politischen Staatswesens, betrachtet, wird von den Propheten häufig dies Domini, der Tag des Herrn, genannt; es ist der Tag, an welchem Jahve in außerordentlicher Weise in die Weltgeschichte eingreift und ein Werk voll-

bringt, welches der Macht, Heiligkeit und Strafgerechtigkeit Gottes gleich entspricht. Durch dieses Werk macht er seine absolute Erhabenheit über jede Kreatur, besonders über jene, die sich ihm widersetzt, in schrecklicher Weise fühlbar, weshalb dieser Tag häufig durch Zusätze, die den furchtbaren Naturerscheinungen entnommen sind, als ein Tag des Schreckens und der Heimsuchung geschildert wird. Nicht selten erweitert sich der Gerichtstag über Israel zum Gericht über die ganze sündige Erde, so daß die Beschreibung des Partikulargerichtes in jene des schließlichen Weltgerichtes übergeht, wie Christus selbst an das Gericht über Jerusalem das Weltgericht anreiht. Jedes Gottesgericht über ein sündiges Volk ist nämlich das Vorspiel und ein vorbereitender Teil des schließlichen Universalgerichtes, wodurch Gott sein Reich der Vollendung und Verklärung entgegenführt, also ein Moment des Tages des Herrn und ein Zeichen seiner Nähe" (Zschokke).

c) Israels Bekehrung und Babylons Sturz

So gründlich das Strafgericht Gottes mit Juda aufgeräumt hat, ein Gericht der Vertilgung sollte es dennoch keineswegs sein; Vertilgung war nur für die Heidenvölker bestimmt[3]. Jahve hatte mit Israel ein ewiges Bündnis geschlossen und insbesondere dem davidischen Königshaus ewige Herrschaft zugesichert. Daß Gott sein Volk nicht ganz verwerfen, sondern den Bund mit ihm wieder aufrichten werde, war bereits im Gesetz aufs klarste ausgesprochen[4]. Dieselbe Idee kehrt bei den Propheten immer wieder, bei Isaias besonders unter dem Bild des „Restes" und des „Wurzelstumpfes" (Is 6, 9. 10). Der Wiederherstellung Israels stehen aber zwei Hindernisse entgegen, die deshalb früher fortgeschafft werden müssen: Israels Sünde und Babylons Übermacht.

α) „Eure Missetaten" — spricht Isaias — „bilden die Kluft zwischen euch und eurem Gott und eure Sünden verhüllen sein Antlitz vor euch, so daß er nicht erhört" (59, 2). Israels Bekehrung war neben der Bestrafung Hauptzweck des göttlichen Gerichtes. Gerade dort, wo Isaias im Hinblick auf das alle Vorstellung übersteigende Sittenverderb-

---

[3] Faciam enim consummationem in cunctis gentibus, in quibus dispersi te; te autem non faciam in consummationem, sed castigabo te in iudicio (Jer 30, 11; cf 4, 27).

[4] Et tamen cum essent in terra hostili, non penitus abieci eos, neque sic despexi, ut consumerentur et irritum facerem pactum meum cum eis. Ego enim sum Dominus Deus eorum et recordabor foederis mei pristini (Lv 26, 44. 45).

nis das Strafgericht als Befriedigung der göttlichen Rachelust hinstellt mit den Worten: „Wehe, ich will mich getrösten an meinen Feinden und mich rächen an meinen Gegnern, ich werde meine Hand gegen dich wenden", gerade hier betont er zugleich den läuternden Charakter des Gerichtes, indem er fortfährt: „Und ich werde deine Schlacken rein ausschmelzen und all dein Blei hinwegschaffen und ich will deine Richter bestellen wie früher und deine Räte wie vor alters" (1, 24—26). Schon Moses hatte die Bekehrung Israels vorausgesagt (Lv 26 40. 41; Dt 30, 1. 2. 8), worauf sich Baruch (2, 28—33) eigens beruft (vg Ez 6, 9. 10).

β) Durch die geistige Umkehr wurde das Volk mit seinem Bundesgott ausgesöhnt, ihm damit auch die Aussicht auf die Wiederherstellung wieder eröffnet. Da es aber in der Gewalt Babylons sich befand, so mußte die Macht dieses Weltreiches früher gebrochen werden. Der nächste Schritt im Ideengang der Weissagung ist demnach die Verkündigung vom Sturze Babylons. Aus dem innigen Zusammenhang dieser Katastrophe mit der Befreiung Israels begreift man, warum die Propheten so häufig und nachdrücklich diesen Gegenstand behandeln (Is 13; 14; 21, 1—10; 46; 47; Jer 50; 51; Hab 2).

d) Das Gericht über alle Heidenvölker

Babylons Sturz ist durch den Gang der Erlösungsgeschichte allererst bedingt; es fällt aber nicht allein unter die göttliche Strafsentenz. Wie diesem Reich, ebenso ergeht es allen heidnischen Mächten. Die Weissagung macht einen neuen Schritt: die Propheten verkünden das göttliche Strafgericht über die heidnischen Reiche überhaupt. „Das ist der Ratschluß, den ich ausgedacht über die ganze Erde, und das ist die über alle Völker ausgestreckte Hand. Denn Jahve der Heerscharen hat es beschlossen — und wer vermag es zu entkräften? — und seine Hand ist ausgestreckt — und wer wird sie zurückziehen" (Is 14, 26. 27). Nachdem Jeremias mit kurzen Worten den Fall Babylons verkündet hat (25, 12—14), erhält er von Gott den Auftrag: „Nimm diesen Zornbecher (Symbol der göttlichen Strafe) aus meiner Hand und kredenze ihn allen Völkern, zu denen ich dich sende." Der Prophet befolgt den Auftrag und reicht den Becher den Völkern ringsumher. Viele werden mit Namen

genannt; dann heißt es aber: „Auch allen Königen des Nordens, nah und ferne ... und allen Königen der Erde auf dem ganzen Erdkreis ... denn Gericht hält Jahve mit allen Völkern und er rechnet ab mit allem Fleisch; die Bösewichter übergibt er dem Schwert" (V 15—31). Dieser allgemeine Grundsatz findet in den prophetischen Schriften wiederholt Anwendung auf einzelne Nationen. Von den großen Propheten haben drei, Isaias (13—27), Jeremias (46—51), Ezechiel (25—32), eigene Redezyklen gegen heidnische Reiche verfaßt. Auch fast alle anderen Propheten wenden sich gegen die auswärtigen Völker.

Der Grund, warum Gott die heidnischen Reiche züchtigt, ist ihre Feindschaft gegen Gott. Wurde Israel bestraft, weil es von Gott abgefallen war, so wird es den Heiden aus demselben Grund nicht anders ergehen. So spricht der Herr zu den Heiden: „Siehe, in der Stadt, über welche mein Name ausgesprochen ist, fange ich an mit der Züchtigung; und ihr wollet wie Unschuldige nun straflos sein? Nicht bleibet ihr ungestraft; denn ich rufe das Schwert herbei über alle Bewohner der Erde, spricht der Herr der Heerscharen" (Jer 25, 28. 29).

Als Feinde Gottes haben sich die heidnischen Mächte gerade dort erwiesen, wo sie durch Vollziehung der Strafgerichte über Israel ihm dienstbar waren. Sie überschritten nämlich dabei (wie auch anderen Völkern gegenüber) ihre Machtbefugnis und gingen überhaupt nicht sofast darauf aus, Gottes Willen an seinem Volk zu vollziehen, sondern ihre eigene Raubgier zu befriedigen (vg Hab 1, 9—11; 2, 6 ff) und der Schadenfreude und dem Hochmut freien Lauf zu lassen[5]. Assyrien besonders (und auch Babylon) war nicht damit zufrieden, dem Plan Gottes gemäß fremde Völker zu unterjochen, sondern es wollte sie (Israel nicht ausgenommen) vernichten, nämlich durch die Transportation ihnen die ererbten nationalen Einrichtungen und Eigentümlichkeiten

[5] „Ergrimmt war ich über mein Volk — spricht der Herr zu Babylon — hatte entweiht mein Erbe und sie in deine Hand gegeben: — du hast ihnen kein Erbarmen angedeihen lassen; auf den Greis legtest du dein schweres Joch. Und du sprachst: ‚Auf ewig werde ich Herrin sein'; hast solches nicht erwogen und nicht gedacht deines letzten Endes; ... kommen wird Unglück über dich und du kennst sein Herannahen nicht; hereinbrechen wird Unheil über dich, das du nicht sühnen kannst; über-

nehmen und dafür fremdes Wesen aufdrücken. Dabei rühmte es sich, in eigener Machtvollkommenheit die glänzende Siegeslaufbahn durcheilt zu haben. Bereits im großen Lied Mosis (Dt 32, 27) ist die Befürchtung ausgesprochen: „Es könnten im Übermut ihre Feinde sagen: Unsere starke Hand und nicht der Herr hat dies alles getan."

Die Feindseligkeit besonders der Assyrier und Babylonier ist aber noch aus einem anderen Grund eine Erhebung gegen Jahve, den Gott Israels. Das ganze Staatswesen derselben war nämlich mit ihren religiösen Anschauungen aufs innigste verquickt. Der König handelte gleichsam als Stellvertreter der Götter; unter ihrem Schutz und in ihrem Namen führte er die Kriege; ihnen wurden die Siege zugeschrieben und diese zugleich als Siege der einheimischen Götter über die Götter des besiegten Feindes angesehen, weshalb deren Statuen in den Triumphzügen aufgeführt wurden. Darum betrachteten sie auch den Sieg über Juda als Sieg über Jahve, seinen Gott. „Wie erlangt hat meine Hand die Königreiche der Götzen — so auch ihre Bilder von Jerusalem und Samaria! — Sollte ich nicht, wie ich getan an Samaria und seinen Götzen, so auch tun an Jerusalem und seinen Bildern?" (Is 10, 10; 36, 15—20; 37, 10—13.) Das ist die höchste Blasphemie (37, 17); dieser stolze Hohn, diese Lästerung ist direkt gerichtet „gegen den Heiligen Israels" (37, 23). Damit ist auch das Urteil über die Feinde Gottes besiegelt. Denn „ein eifersüchtiger und rachgieriger Gott ist der Herr, rachsüchtig ist der Herr und voll Ingrimm; rachsüchtig ist der Herr gegen seine Feinde und erzürnt über seine Gegner" (Nah 1, 2).

Die Verkündigung der Strafgerichte über die einzelnen Heidenvölker erweitert sich häufig zur Darstellung eines viel umfassenderen Gottesgerichtes. Dieses Gericht besteht in der Niederwerfung der dem Herrn und seinem Heilsplan überhaupt entgegenstehenden Macht mit ihrem satanischen Hintergrund; es ist der vollständige Sieg Christi über das Reich des Satans in seinem ganzen Umfang. Die Propheten betrachten nämlich die heidnischen Völker

---

fallen wird dich plötzlich Verderben, das du nicht ahnest" (Is 47, 6. 7. 11). Und zu Edom: „Ob des Mordes und ob des Unrechtes an deinem Bruder Jakob wird dich Schmach bedecken, du gehst zugrunde auf ewig. Am Tage, als du dich gegen ihn stelltest, als Fremde gefangen nahmen sein Heer und Ausländer einzogen in seine Tore und über Jerusalem das Los warfen, da warst auch du wie einer aus ihnen ... Wie du getan, so geschieht dir; deine Vergeltung wird er wenden auf dein Haupt" (Abd 10, 11. 15).

als Typen und Repräsentanten der gottfeindlichen, speziell der satanischen Macht; darum ist ihnen auch das Gericht über die Heidenvölker ein Vorbote oder ein Vorbereitungsstadium des großen Gottesgerichtes über Luzifer und sein Reich.

Wenn nun auch alle heidnischen Mächte in solcher Beziehung zum Reich der Finsternis stehen, so werden in der hl Schrift doch einzelne ganz besonders als Vertreter der eigentlichen gottfeindlichen Macht dargestellt, so zB Edom als erster und unversöhnlicher Feind Israels, Ägypten seiner ausgedehnten Macht und vieljährigen Bedrückung wegen. Besonders aber ist Babel, der erste Rebell gegen Gott, der grausame und hochmütige Weltbeherrscher, der Juda den Untergang bereitet und den Tempel Jahves zerstört hat, der eigentliche Inbegriff eines Typus der gesamten gottwidrigen Macht, das Symbol der gegen Gott ankämpfenden Macht der Finsternis überhaupt. Darum wird auch Is 14, 26. 37 das Gericht Gottes über die ganze Welt als Untergang der Weltstadt Babylon prophezeit.

e) Die Wiederherstellung Israels und das messianische Reich

Die Weltstadt Babylon ist gefallen, ihr Joch ist vom Nacken Israels abgeschüttelt, die Fesseln sind gesprengt (Jer 30, 8), der Weg ins Heimatland steht den Exilierten offen. Die Rückkehr der Israeliten dorthin ist das freudenreiche Ereignis, mit dem sich die Prophetie weiter beschäftigt. Isaias spricht sich hierüber sehr deutlich aus (Kp 40 ff); Ezechiel vergleicht diesen Umschwung der Dinge mit der Auferweckung der Toten (37, 1—14); Jeremias gibt die Zeit an, in der die Rückkehr erfolgen wird (29, 10). Zu Hause angelangt, richten sich die Israeliten wieder wohnlich ein. So „erbarmt sich der Herr über Jakob ... und er läßt sie wieder wohnen in ihrem Land“ (Is 14, 1); „sie werden aufbauen die verödeten Städte und sie wieder bewohnen, Weinberge pflanzen und ihren Wein trinken, Gärten anlegen und ihre Früchte genießen“ (Jer 30, 18); der Tempel wird wiederum erstehen, damit der Gottesdienst darin gefeiert werden kann (Is 44, 26—28).

Wenn die Propheten mit solchen Worten Israels Wiederherstellung weissagen, so haben sie zunächst das Ereignis im Auge, das den Perserkönig Cyrus zum Urheber hatte. Aber nur flüchtig verweilen sie dabei; es dient ihnen gleichsam nur als Anstoß, um von dieser näheren Zukunft aus den Blick bis ins Ende der Zeiten zu richten und die geistige Erlösung Israels (sowie der ganzen Menschheit) durch den Messias

zu verkünden. Sie weissagen nämlich, daß nicht bloß aus Babylon, sondern aus der ganzen Welt die Zerstreuten zurückkehren (Is 43, 5—7; Jer 29, 14), daß auch die Bewohner des nördlichen Reiches der gleichen Gnade teilhaftig (Jer 33, 7. 14. 26; Os 3, 5), daß Israel und Juda wieder vereinigt werden (Ez 37, 15 ff; Mich 2, 12) und das Reich seine Selbständigkeit wieder erlangen wird. „Nicht mehr werden Fremde über Israel herrschen ... sondern es wird selbst einen Führer haben und ein Fürst wird aus seiner Mitte hervorgehen" (Jer 30, 8. 21). Vom historischen Standpunkt aus betrachtet, sind aber weder die in die Welt Zerstreuten zurückgekehrt, noch hat eine Vereinigung der getrennten Reiche stattgefunden; auch hat Israel, von der vorübergehenden Erhebung der Makkabäer abgesehen, die politische Selbständigkeit nicht mehr erlangt. Die Propheten verkünden eben nicht die Wiederherstellung der politischen Herrschaft des früheren Israel, sondern die Aufrichtung des durch diese vorgebildeten messianischen Reiches, die Gründung der Kirche Jesu Christi.

Vom Reich des Messias entwerfen die Propheten ein doppeltes Bild:

α) Es wird geschildert wie ein Reich dieser Welt unter dem Zepter des davidischen Königshauses. „Die zerfallene Hütte Davids wird wieder aufgerichtet" (Am 9, 11) und „immerfort wird ein Sprosse dieses Hauses auf dem Thron Israels sitzen" (Jer 33, 17), weshalb dieser Thron geradezu der „Thron Davids" genannt wird (Is 9, 7). Ja, „eher kann der Bund Gottes mit Tag und Nacht in die Brüche gehen, als das Bündnis mit seinem Knecht David, so daß kein Sohn von ihm mehr regieren sollte auf seinem Thron" (Jer 33, 20. 21). Ebenso wie sein Ahne David wird auch der Begründer des messianischen Reiches in Bethlehem geboren sein; er hat aber noch einen zweiten Ausgang, „vom Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit" (Mich 5, 2). Denn er ist nicht bloß Mensch, sondern zugleich „der starke Gott" (Is 9, 7). Er heißt darum mit Recht „Emanuel" (Gott mit uns) und übt schon als kleines Kind mit Macht die Herrschaft aus, ein Wunderkind (admirabilis), zumal es von einer Jungfrau geboren wird (7, 14). Die Herrschaft, die der neue König mit starker Hand gegründet hat, gibt er nicht mehr, weder an einen fremden Eroberer noch an einen Nachfolger des davidi-

schen Hauses, ab — er regiert in Ewigkeit (9, 7; vg Ez 37, 26; Dn 2, 44; 3, 100; 7, 14).

Damit ist schon gesagt, daß auch das messianische Reich selbst ewig bestehen wird. Dieses Reich wird ferner wie der Dauer, so auch dem Raum nach keine Grenzen haben, es wird über die ganze Erde ausgedehnt sein. Die Propheten drücken dies besonders oft dadurch aus, daß sie selbst die entlegensten Völker als Untertanen des neuen Reiches nennen.

Mit dieser Idee hängt eine andere innig zusammen. Abraham hatte die Verheißung erhalten, daß seine Nachkommenschaft zahlreich sein werde wie die Sterne des Himmels und der Sand am Meere. Diesem Segen trat später der Fluch in den Weg: „Ihr werdet nur mehr wenige sein, die ihr früher zahlreich waret wie die Sterne des Himmels" (Dt 28, 62). Er ging dadurch in Erfüllung, daß durch Hinmordung der einen und Transportation der anderen „die Städte verödet wurden und ohne Einwohner, die Häuser menschenleer und das Land zur öden Wüste" (Is 6, 11). Darum wird Sion wiederholt mit einer Witwe verglichen, die ohne Kinder ist (Is 49, 21). Dieser einsam trauernden Witwe gelten jetzt die Worte: „Juble, du Unfruchtbare, die du nicht gebarst; lobsinge und jauchze, die du nicht gekreiset; denn mehr sind die Söhne der Verlassenen als derer, die einen Mann hat" (54, 1). „Erhebe ringsum deine Augen und siehe, diese alle sammeln sich, sie kommen zu dir" (49, 18). Mit anderen Worten: Der Fluch der Verminderung weicht einem neuen Segen zahlreicher Nachkommenschaft. Bereits Moses hatte Dt 30, 5 dies geweissagt; die Propheten nehmen mit Vorliebe gerade diese Idee wieder auf: „Ich werde sie vermehren und sie sollen nicht mehr vermindert werden" (Bar 2, 34); „der Geringste wird zu tausend werden und der Kleine zum starken Volk" (Is 60, 22; vg Jer 23, 3; 30, 19; 33, 22; Ez 36, 10. 37; 37, 26; Mich 2, 12).

Bei der weiteren Ausführung dieses Gedankens lehnen sich die Propheten, wie auch sonst, an die Vorstellung vom Land Chanaan und von seiner Hauptstadt an. Jerusalem wird wieder bewohnt; zu diesem Zweck werden seine Trümmer aufgebaut (Is 49, 17—19). Aber bald erweist sich die Stadt als zu eng. Darum die Bitte ihrer Kinder: „Zu eng ist mir der Platz, schaffe Raum, daß ich wohnen kann" (V 20). Es bleiben die Tore offen, um den Zuzug neuer Bewohner nicht zu verhindern (Is 60, 11; vg Apk 21, 25. 26), ja, es wird der Raum gar nicht mehr abgemessen und keine Ringmauer aufgeführt werden, damit sich die Stadt nach Belieben ausdehnen kann (Zach 2, 4). Aber selbst das ganze Land Chanaan wird Israel zu eng; „nach rechts und links wirst du vordringen und dein Same wird die Völker erben" (Is 54, 3).

Mit den letzten Worten ist bereits angedeutet, in welcher Weise die Vermehrung des erlösten Israel erfolgen wird: nicht durch leibliche, sondern durch geistige Abstammung, indem die Heiden dem Messiasreich sich anschließen (vg Is 2, 2—5; 14, 1; 49, 23; 54, 1—3. 15; 60, 1—10). Wohl kaum ein Moment der messianischen Zukunft wird von den Propheten mit solcher Vorliebe behandelt als gerade die Aus-

dehnung des Reiches Christi über die ganze Welt — die Katholizität der Kirche.

Die Ausdehnung des messianischen Reiches wird besonders dadurch gefördert, daß es ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist. Sein Beherrscher ist darum „Friedensfürst" (Is 9, 6), ja der „Friede" selbst (Mich 5, 5); „Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Lenden" (Is 11, 5); „durch Recht und Gerechtigkeit stützt er seine Herrschaft" (9, 7). Alle Völker sind seinem Zepter unterworfen, aber nicht durch Waffengewalt; der Herr „schafft vielmehr aus der Mitte Israels die Streitrosse hinweg und er zerbricht die Kriegswagen, zerstört die befestigten Städte des Landes und reißt die Festungsmauern ein" (Mich 5, 10. 11); dh Israel bedarf keiner irdischen Machtmittel, die Völker unterwerfen sich freiwillig dem Zepter des Messias und fordern einander auf: „Kommt, laßt uns hinaufsteigen auf den Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs und er wird uns lehren seine Wege und wir werden wandeln in seinen Pfaden" (Mich 4, 2; Is 2, 3). Darum hat das Kriegshandwerk keine Bedeutung mehr und werden die Waffen in Werkzeuge des Acker- und Weinbaues umgeschmiedet und kann ein jeder im Schatten der Rebe und des Feigenbaumes ausruhen (Mich 4, 3. 4), dh ungestört die Wohltaten des Friedens genießen.

Zur Strafe des Abfalls war auch der Natursegen von Chanaan, das von Milch und Honig floß, gewichen. Die Propheten verkünden nun, daß in der Endzeit auch der Natursegen wieder sein Recht finden werde; ja, im messianischen Reich werden geradezu paradiesische Zustände herrschen.

Bereits Oseas (2, 21. 22) schreibt: „An jenem Tag will ich erhören, spricht der Herr, ich will erhören die Himmel und diese werden erhören die Erde und die Erde wird erhören Getreide, Wein und Öl." Dies ist aber nur ein Schatten im Vergleich zu dem, was andere Propheten hierüber sagen: „An jenem Tage träufeln die Berge Süßigkeit und die Hügel fließen von Milch und in allen Rinnsälen Judas strömen Wasser und ein Quell geht aus vom Hause des Herrn und tränket das Tal der Dornen" (Joel 3, 18; vg Am 9, 13—15). „Öffnen wird der Herr Ströme auf allen steilen Hügeln und Quellen inmitten der Gefilde, die Wüste umwandeln zu Wassertiefen und zu Bächen das öde Land und sprossen macht er in der Wüste Zedern, Akazien, Myrten und Olivenbäume und in der Öde pflanzt er Zypressen, Ulmen und den Buchsbaum" (Is 41, 18. 19; vg 32, 16; 35, 1 ff). „Wohnen wird der Wolf beim Lamm und sich lagern der Pardel beim Böcklein ... Ergötzen wird sich der Säugling bei der Kluft

der Natter und in des Basilisken Höhle streckt der Entwöhnte seine Hand" (Is 11, 6—8; vg 65, 25; Os 2, 18).

Die Farbenpracht, mit der die Propheten das Bild der messianischen Zukunft entworfen haben, ist vielen Juden ein täuschendes Blendwerk geworden. Sie haben, am Buchstaben hangend, ein irdisches Weltreich mit einem mächtigen König erwartet. Von diesen mißverstandenen Prophetien gelten die Worte Christi: „Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch aber ist unnütz; die Worte, die ich gesprochen habe, sind Geist und Leben" (Jo 6, 64) oder, wie der heilige Augustin bemerkt, „sie sind geistig aufzufassen". Christus hat die Lehre der Propheten von seinem Reich kurz dahin erklärt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt ... Dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe" (Jo 18, 36. 37).

β) Aber auch die Propheten selbst haben sich ebenso erklärt; sie haben nämlich noch ein zweites Bild des Messiasreiches gezeichnet und dabei mit den deutlichsten Ausdrücken seinen geistigen Charakter betont.

Dies gilt zunächst von der Person des Messias. Er ist ein König, aber nicht ein irdischer Machthaber (Is 42, 1 ff). Er erobert sich die Seelen als Priester, Prophet oder Lehrer. Dementsprechend tritt er nicht mit Waffengewalt auf, er gibt sich vielmehr als Opfer der Wut der Menschen hin, um durch stellvertretende Genugtuung die Menschheit aus den Banden der Sünde und des Satans zu befreien und ihr den Schatz seiner übernatürlichen Wahrheit und Gnade zu öffnen und reichlich daraus zu spenden (Is 42 ff). Wie die Propheten die paradiesische Fruchtbarkeit des Bodens im messianischen Reich auf Wasserströme zurückführen, die in die ehemals dürre Wüste sich ergießen (vg Is 41, 18; Joel 3, 18), ebenso verwenden sie gerne das Bild des lebendigen Wassers, das von der Quelle des Heils fließt, um die die Menschheit geistig erneuernde Kraft der göttlichen Gnade darzustellen (vg Is 12, 3; Ez 47, 3 ff). Joel weissagt sogar ausdrücklich, die bildliche Redeweise verlassend, die Ausgießung des göttlichen Geistes über die ganze Welt (2, 28—32). Die Gnadenquelle des göttlichen Geistes fließt vom Tempel aus; denn der Tempelberg, die Stätte der Wohnung Gottes, wird das Zentrum des Reiches sein, der Anziehungspunkt der ganzen Welt — durch die persönliche und die Gnadengegenwart Gottes (Is 2, 1 ff; Mich 3, 1 ff).

Das messianische Reich ist also nach der Auffassung

der Propheten selbst ein geistiges Reich, die Kirche Christi, das „Himmelreich" der Evangelien. Wenn sie diese mitunter dennoch im Bild eines irdischen Reiches darstellen, so hat dies seinen Grund einerseits in der typischen Bedeutung des davidischen Königreichs, von dem die Bilder entlehnt sind, anderseits im irdischen Sinn der Israeliten, dem sich der Herr in der Offenbarung seiner Ratschlüsse anbequemt hat. Diese bildliche Redeweise ist aber auch ein Hinweis auf die Vollendung des Reiches Christi; durch diese wird es nämlich auch nach außen ein Königreich im vollsten Sinn des Wortes sein und werden so sämtliche Prophetien ihre allseitige Erfüllung finden. Bevor diese aber eintritt, muß das Reich Christi noch einen Kampf bestehen. Wenngleich es nämlich von den Propheten als ein Reich des Friedens gepriesen wird, in welchem Gott uns „sicher wohnen läßt" (Jer 32, 37), so reden sie doch mitunter von Feinden des neuen Gottesreiches, verkünden einen Krieg gegen dieselben, ja bei Joel 3, 10 ergeht in scheinbar offenem Widerspruch mit Mich 4, 3 sogar die Aufforderung: „Schmiedet eure Pflugscharen zu Lanzen um und eure Hacken zu Speeren!" Es wird zu einem Entscheidungskampf kommen, der mit dem vollständigen Sieg Israels und mit der Vertilgung seiner Feinde endet. „Deine Hand wird erhöht werden über alle deine Gegner und alle deine Feinde werden zugrunde gehen" (Mich 5, 9; vg Is 60, 12; Abd 15—19; Soph 3, 8. 19).

Dieser Widerspruch ist nicht größer als der zwischen den Worten Christi: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10, 34), und: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch" (Jo 14, 27). Die Kriegsansage gilt zunächst von dem rein geistigen Kampf der Wahrheit gegen die Lüge, vom Sieg Gottes über den Plan des bösen Feindes durch die Verbreitung des wahren Glaubens und die Aufnahme der Heiden in die Kirche Christi. Zugleich ist aber dadurch das Strafgericht über alle Feinde Gottes prophezeit. Einzelne Akte desselben sind schon oft erfolgt; insbesondere gehört aus der vorchristlichen Zeit hieher die Züchtigung der Israel feindlichen Heidenvölker. Wiederum wegen des typischen Charakters werden auch die Feinde Christi und seines Reiches bald als der „Assyrier"

(Mich 5. 5; vg Is 9, 3—5), bald als „Edom" (Abd 18. 19), als „Ägypten" usw bezeichnet. Den Abschluß wird dieser Kampf in dem allgemeinen Weltgericht finden, bei dem die Guten und Bösen endgültig, die einen dem Reich der Seligkeit, die anderen dem Reich der Qual, zugewiesen werden. Einzelne hieher gehörige Stellen sind so evident, daß die Erklärung vom letzten Weltgericht sich dem Leser geradezu aufdrängt (vg Is 13; 14; Joel 3; Soph 1, 14—18).

Wenn durch diese Strafgerichte die vollständige Niederwerfung des bösen Feindes und die endgültige Ausscheidung alles Unheiligen und Unwürdigen aus dem Reich Gottes stattgefunden hat (vg Apk 22, 15), dann hat das Reich Gottes seine Vollendung erreicht. „Dem Herrn wird das Reich sein" (Abd 21); dann wird sich buchstäblich erwahren: „Und Sicherheit wird sein auf ewig" (Is 32, 17). „Und dem Menschensohn wird gegeben sein Herrschaft, Kraft und Königtum und alle Völker, Volksstämme und Zungen werden ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königtum ein solches, das nicht zerstört wird ... Und empfangen werden das Reich die Heiligen des Höchsten und sie werden behaupten das Reich bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten ... Und das Königreich und die Herrschaft und die Kraft der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben und sein Königreich wird ein ewiges Königreich sein; alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorchen" (Dn 7, 14. 18. 27). Die Heiligen beten dann ohne Unterlaß: „Alleluja, denn es regiert der Herr, der allmächtige Gott" (Apk 19, 6). Dann ist der Erlösungsplan verwirklicht und das Ziel desselben erreicht: „Voll ist die ganze Erde von der Herrlichkeit Gottes" (Is 6, 3); „Gesicht und Weissagung sind erfüllt" (Dn 9, 24).

§ 44

Das geteilte Reich

A) Die Teilung des Reiches

Vom heilsgeschichtlichen oder theokratischen Standpunkt aus ist die Trennung des Reiches eine Strafe für die Sünden Salomons (vg III Kg 11, 9—13. 29—39), der historischen Entwicklung nach ist sie aber

das Resultat der seit Jahrhunderten vererbten Eifersucht des Stammes Ephraim gegen Juda. — Der Patriarch Josef war als Retter der Stammfamilie von Jakob durch einen besonderen, vielverheißenden Segen ausgezeichnet worden, den Ephraim, der so auffallend Bevorzugte (Gn 48, 13—20), natürlich vor allem auf sich bezogen hat. Nach dieser von Moses (Dt 33, 13—17) bestätigten Verheißung sollte er vorzüglich nach außen in die Breite gehen, an Überfluß der Volksmenge, an Reichtum und Macht sich hervortun. Als besonderer Charakterzug dieses Stammes zeigten sich Selbstgefühl und stolze Empfindlichkeit, gepaart mit kriegerischem Mut. Zu wiederholten Malen während der Richterperiode wollte er vermeintliche Zurücksetzung mit dem Bruderkrieg rächen (Richt 8, 1; 12, 1). Die Erinnerung an die verheißene Segensfülle, die Tatsache, daß einer dieses Stammes, Josue, die neue Heimat erobert hatte, die günstige Lage in der Mitte des Landes, der mehrhundertjährige Besitz des Zentralheiligtums in Silo und der eben erwähnte Charakterzug: all das wirkte zusammen, daß Ephraim den Primat Judas gering achtete und schon früh das Bestreben äußerte, der Oberherrlichkeit Judas sich zu entziehen und selbst eine maßgebende Stelle einzunehmen. Dabei durfte Ephraim auf die Hilfe der anderen Stämme hoffen, die sich wohl selbst durch die Bevorzugung Judas zurückgesetzt fühlen mochten und einer gewissen Eifersucht bereits unter David Ausdruck gegeben hatten (vg II Sm 19, 40 ff).

Die Unzufriedenheit des Volkes mit dem Druck der salomonischen Regierung nährte die Abneigung; in dem geächteten Jeroboam erstand der Empörung ein Haupt, und so bedurfte es nach dem Tode Salomons nur eines geringfügigen Anlasses, um die Trennung zur Tatsache zu machen. Als der neue König Roboam, anstatt den berechtigten Wünschen des Volkes nachzugeben, noch größere Belastung in Aussicht stellte, trennten sich zehn Stämme unter Anführung Jeroboams und gründeten so ein neues Reich, das sich geradezu „Israel“ nannte (III Kg 12, 1—24).

Das nördliche Reich, dessen Hauptstadt anfangs Sichem (III Kg 12, 25), dann Thersa (14, 7; 15, 21) und seit Amri Samaria war, umfaßte das Westjordanland vom Stamme Ephraim nordwärts und südlich davon noch einen Teil des Stammes Benjamin, ferner das ganze Ostjordanland

und im tributären Verhältnis Moab und Ammon. Wohl deshalb, weil es an Umfang bedeutend größer war als der dem davidischen Könighaus treugebliebene Teil, wurde es Reich Israel genannt. Mit Rücksicht auf den wichtigsten Stamm, der die Lostrennung am meisten gefördert hatte und wenigstens anfangs eine Art Hegemonie besaß, erhielt es oft, besonders beim Propheten Oseas, den Namen Ephraim.

Der Kern des südlichen Reiches war der Stamm Juda, weshalb es auch kurzweg Reich Juda genannt wurde. Außerdem gehörten dazu der südliche Teil des Stammgebietes von Benjamin und die in Juda eingestreuten Gebiete von Simeon. Längere Zeit gehörte auch Edom als Vasallenstaat zum Reiche Juda (vg IV Kg 3, 9). Die Zwischengrenze beider Reiche war nicht fest, sie wurde vielmehr infolge der mit wechselndem Glück geführten Bruderkriege wiederholt verschoben. Im allgemeinen lief sie vom Jordan etwas nördlich von dessen Einmündung in das Tote Meer, südlich von Jericho über Gibea und Rama nach Geser.

B) Synchronistische Übersicht der Geschichte der Königreiche

Juda[1]	und	Israel[1]
1. Roboam (929—913) führte zum Schutz seines Reiches viele Befestigungsbauten auf. Juda wurde durch die Einwanderung der Leviten und anderer Jahve-Verehrer aus Israel gekräftigt. König und Volk gaben sich der Sünde hin, wurden aber durch den Einfall des Königs Sesak[3] von Ägypten, der Jerusalem plünderte und den Tempelschatz raubte, dafür bestraft.		1. (I)[2] Jeroboam (929—909) sagte sich auch in religiöser Hinsicht von Jerusalem los und führte den Stierdienst als Staatsreligion ein. Als Strafe dafür verkündete ihm der Prophet Ahias den Untergang des Königshauses und des Reiches (III Kg 12, 25—14, 20).

[1] Die Jahrzahlen nach Kugler SJ, Von Moses bis Paulus (Chronologie der Könige von Juda und Israel) 1922, 171.

[2] Die lateinischen Ziffern bezeichnen die Dynastie.

[3] Die vom Ägyptologen Champollion (dem Jüngeren) 1828 im großen Tempel von Karnak entdeckte Siegesstele stellt den König Sesak (von Manetho „Sesonchis", in den Monumenten „Scheschenk" genannt)

Den Krieg mit Jeroboam verhinderte anfangs der Prophet Semeja; später wurden die Feindseligkeiten aber wieder aufgenommen (III 14, 21—31; II Par 11; 12).

2. Abia (912—910), durch das Vertrauen auf Jahve gestützt, lieferte dem Jeroboam eine siegreiche Schlacht (II Par 13).
3. Asa (910—870) entfaltete eine rege Bautätigkeit, um das Reich nach außen zu befestigen, und sorgte auch für gute Bewaffnung der Soldaten. Über den König Zare von Äthiopien (?), der in Juda einfiel, errang er einen glänzenden Sieg. Asa nahm, beeinflußt durch den Propheten Azarias, eine religiöse Erneuerung vor und säuberte das Reich vom Götzendienst. Am Schluß der Reform, nach Errichtung des Brandopferaltars, war großes Osterfest.

Darauf brach der Krieg mit Baasa aus. Asa bewog Benadad, das Bündnis mit Israel zu lösen und ein solches mit Juda einzugehen, wurde aber hiefür vom Propheten Hanani zurechtgewiesen. Dieser mußte seinen Freimut mit dem Kerker büßen; der König aber wandelte von nun an nicht mehr die guten Bahnen seiner früheren Regierungszeit (III 15, 9—24; II Par 14—16).

2. Nadab (909—908) fiel einer Verschwörung zum Opfer, an deren Spitze
3. (II) Baasa (908—885) stand, der, auf den Thron erhoben, das Haus Jeroboam ausrottete. Gegen Juda schloß er mit Benadad I von Syrien ein Bündnis. Der Prophet Jehu kündigte ihm als Strafe seiner Lasterhaftigkeit den Untergang und den Sturz seines Hauses an (III 15, 25—16, 6).
4. Ela (885—884) ließ den Propheten Jehu mißhandeln. Durch eine Palastrevolution wurde
5. (III) Zambri zum König erhoben, den aber schon nach einwöchentlicher Herrschaft, die er zur Ausrottung des Hauses Baasa benützte, der Heerführer
6. (IV) Amri (884—873) stürzte. (Thebni, sechs Jahre lang Thronprätendent.) Er

---

als Sieger über auswärtige Fürsten dar. Einer derselben ist als „König von Juda" gekennzeichnet. Auch werden in einer anderen Inschrift desselben Tempels die Städte von Palästina namhaft gemacht, die Sesak auf seinem Kriegszug gegen Roboam erobert hat.

baute Samaria (šômer) und erhob es zur Hauptstadt. Er erwarb sich nach außen einen bedeutenden Namen. In religiöser Hinsicht aber inaugurierte er eine Periode des tiefsten Verfalles (III 16, 6—28).

4. Josaphat (870—849) war ein ausgezeichneter Regent, auf die Kräftigung des Reiches nach außen und innen gleich bedacht. Rege Bautätigkeit, Förderung der Religiosität und der Gesetzestreue, Hebung der Rechtspflege durch Verwendung des Stammes Levi charakterisieren seine Regierung. (Tribut der Philister und Araber.) Der dunkle Punkt seiner Regierung war die Freundschaft und Verschwägerung mit Achab von Israel, dessen Tochter Athalia er seinem Sohn Joram zur Frau gab. Er verband sich mit Achab zum Krieg gegen die Syrer, um diesen das noch immer widerrechtlich besetzte Ramoth Galaad zu nehmen. Vierhundert Pseudopropheten weissagten Sieg, der wahre Prophet Michäas verkündete Niederlage.

Der Prophet Jehu verwies dem König das Bündnis mit Achab.

7. Achab, (873—854) heiratete die sidonische Königstochter Jezabel und erhob den Baalsdienst zur Staatsreligion. Verfolgungen der Jahveverehrer. Wirksamkeit des Propheten Elias, Achab besiegte zweimal den Benadad von Syrien, schloß aber darauf mit ihm ein Bündnis gegen Assyrien. (Niederlage bei Karkar gegen Salmanassar II 854)

Die verbündeten Heere wurden geschlagen und Achab fiel in der Schlacht (16, 29—22, 39).

8. Ochozias (854—853).

Die tributpflichtigen Moabiter erhoben sich unter König Mesa[4], verweigerten den Tribut und eroberten verlorene Gebiete zurück.

Josaphat schloß auch mit Ochozias ein Bündnis. Sie rüsteten gemeinsam eine Flotte nach Ophir aus, die aber im Hafen von Aziongaber zertrümmert wurde. Infolge dieses Mißgeschickes kam auch die von Ochozias geplante Expedition nach Tharsis nicht zustande.

Der Prophet Eliezer 9. Joram (853—842), des

---

[4] Der Stein des Mesa. — Im Jahre 1868 wurde der elsässische Prediger Klein durch Beduinen auf eine 1 *m* hohe Säule aus Basalt aufmerksam gemacht, welche der Moabiterkönig Mesa als Siegesdenkmal auf einer dem Chamos geweihten Höhe seiner Vaterstadt Dibon (nördlich vom Arnon) errichtet hatte, in deren Ruinen sie unversehrt erhalten blieb. Leider wurde sie infolge der Entdeckung teilweise zerstört; doch ist es den Bemühungen des Franzosen Ganneau gelungen, noch zuvor einen genauen Abklatsch der Inschrift herzustellen. Diese Inschrift hat als uraltes hebräisches Sprachdenkmal große Bedeutung, abgesehen von dem hier in Betracht kommenden Inhalt der den mitgeteilten Ereignissen gleichzeitigen Urkunde. — Nach der Trennung des Reiches war Moab Israel zugefallen, hatte aber bald darauf wieder die Selbständigkeit errungen. Erst Amri (damit beginnen die historischen Mitteilungen der Inschrift) machte die Moabiter neuerdings tributpflichtig. Nachdem dieses Verhältnis auch unter Achab fortbestanden hatte, gelang es Mesa in einer Reihe von Kämpfen, die er einzeln erwähnt, das Land wieder zu erobern und sogar die Grenzen gegen Norden zu erweitern. Dies ist in voller Übereinstimmung mit IV 1, 1 und 3, 4. 5. Nur verschweigt Mesa, daß auch er noch den Tribut entrichtet habe. Wahrscheinlich in die Zeit dieser Eroberungszüge fällt auch der II Par 20, 1 ff erwähnte Einfall der Moabiter und Ammoniter in Juda. Der von Juda und Israel unternommene Kriegszug gegen Mesa (vg IV 3, 6 ff) wurde zur gemeinsamen Rache an diesem Feind unternommen. Da auf dem Stein dieser Feldzug nicht erwähnt wird, obwohl er gegen Erwarten mit dem Abzug der siegreichen Feinde endete, so ist der Schluß berechtigt, daß das Denkmal schon früher aufgestellt worden war. Vg Himpel, Erklärung der Inschrift des moabitischen Königs Mesa aus dem 9. Jahrhundert v Chr TQS 1870, 584 ff; 1871, 288 ff; Schlottmann, Die Siegessäule Mesas, 1870; Nordlander, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Leipzig 1896; Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 316 ff. — Die Echtheit der Mesa-Inschrift ist in neuerer Zeit vereinzelt bestritten worden, so von Storr, Die Unechtheit der Mesa-Inschrift TQS 1917/18, 196 ff 378 ff. Doch vg dagegen Vacari SJ, De inscriptione Mesae regis Moab. Verbum Domini 1922, 274 sqq 309 sqq 341 sqq.

trat gegen das Bündnis auf. Ochozias Bruder, huldigte nicht mehr dem Baalsdienst.

Josaphat nahm den Antrag Jorams an, mit Edom einen gemeinsamen Rachezug gegen Moab zu unternehmen. Sie rückten von Süden her in Moab ein, schlugen, vom Propheten Elisäus ermutigt, die Moabiter, verwüsteten das Land, hoben aber die Belagerung der Hauptfestung Kir Cheres auf, nachdem der darin eingeschlossene König Mesa auf der Stadtmauer seinen Erstgeborenen dem Chamos geopfert hatte (II Par 18—20).

Die Moabiter fielen im Bund mit den Ammonitern und mit edomitischen Scharen in Juda ein. Josaphat betätigte großen Gebetseifer und unerschütterliches Gottvertrauen, welches durch die Siegesverheißung des Propheten Jahaziel noch erhöht wurde. Unter den verbündeten Feinden brachen Eifersucht und Streit aus, in welchem sie sich gegenseitig niedermetzelten.

5. Joram (849—842), der in den Wegen Achabs wandelte, ließ seine Brüder ermorden.
   Die Edomiter empörten sich, die Philister und Araber fielen in Juda ein und plünderten sogar Jerusalem. Der König starb an einer ekelhaften Krankheit. Sein Leichnam ward nicht in den Königsgräbern beigesetzt (II Par 21).
   Elisäus stand Israel in den Kämpfen gegen die Syrer bei (IV 3—8).
6. Ochozias (842) ließ sich durch seine lasterhafte Mutter Athalia leiten. Er verbündete sich mit Joram von Israel gegen Hazael von Syrien. Joram wurde verwundet.
   Jehu wurde daraufhin zum König von Israel ausgerufen und ließ sowohl Joram als den bei diesem auf Besuch weilenden Ochozias ermorden (IV 9; II Par 22, 1—9).

7. Athalia (842—836) wollte die Herrscherlinie ausrotten, aber Joas wurde von Josabeth, der Tochter des Joram, versteckt und von ihrem Gemahl, dem Hohenpriester Jojada, im Tempel erzogen. Nach sechs Jahren veranlaßte Jojada eine Priesterverschwörung, in der Joas zum König ausgerufen, Athalia aber ermordet wurde (IV 11; II Par *22*, 10—*23*, 15).
8. Joas (836—797) regierte anfangs unter dem Einfluß seines ehemaligen Vormundes Jojada sehr gut, sorgte insbesondere für die Restaurierung des Tempels und schaffte den Baalsdienst ab. Nach dessen Tod aber wurde er das Opfer selbstsüchtiger Günstlinge, war taub gegen die Ermahnungen der Propheten und ließ sogar den Hohenpriester Zacharias, den Sohn seines größten Wohltäters, wegen einer Mahnrede umbringen. — Von den Syriern hart bedrängt, erkaufte er sich von ihnen mit den Weihegaben des Tempels den Frieden. Bei einer Verschwörung wurde er ermordet. Auch seinem Leichnam wurde die Beisetzung in den Königsgräbern versagt (IV 12; II Par *23*, 11—*24*, 27).
9. Amasias (797—789) re-
10. (V) Jehu (842—815) rottete das Haus Achabs sowie den Baalskultus aus und führte den Stierdienst wieder ein. Tribut Jehus an Salmanassar III von Assyrien (842). Hazael, König von Syrien, besiegte ihn wiederholt und eroberte das ganze Ostjordanland (IV 9, 30—10, 36). Auch sein Sohn
11. Joachaz (814—798) wurde von Hazael und dessen Nachfolger Benadad wiederholt bedrängt, aber auf sein Gebet hin von der Gefahr befreit (IV 13, 1—9).
12. Joas (798—783) erhielt

gierte anfangs ziemlich gut. In einem Krieg mit Edom nahm er aus Israel Söldlinge auf, entließ sie aber auf Zureden eines Propheten. Er besiegte die Edomiter, verehrte aber dann ihre Götzenbilder. Aus Leichtsinn beschwor er einen Krieg mit Joas von Israel herauf, wurde aber von diesem besiegt. Joas eroberte sogar Jerusalem, nahm den König gefangen, schleifte einen Teil der Stadtmauern und raubte den Schatz des Tempels und des Königspalastes. Amasias fiel bei einer Verschwörung (IV 14, 1—20; II Par 25).

10. Azarias, auch Ozias genannt, (789—738), führte die Zügel der Regierung mit ebenso weiser als starker Hand, besiegte die Philister, Araber, Ammoniter und Edomiter. Gegen Ende seines Lebens vergriff er sich am Priesterdienst (IV 15, 1—6; II Par 26). Berufung des Isaias.

11. Joatham (738—736) erbte die Tatkraft und den Regentenblick seines Vaters und bewies auch Eifer von dem sterbenden Elisäus die Weissagung eines dreimaligen Sieges über Syrien, die auch in Erfüllung ging (IV 13, 10—25).

13. Jeroboam II (783—743), ein sehr tatkräftiger Regent, verschaffte dem Reich seine frühere Ausdehnung, indem er den Syriern das Ostjordanland wieder abnahm und sogar Damaskus eroberte, gemäß einer Prophetie des Jonas (IV 14, 23—29). Wirksamkeit der Propheten Amos und Oseas. Sein Sohn

14. Zacharias (743) wurde nach sechsmonatlicher Herrschaft,

15. (IV) Sellum (743), das Haupt der Verschwörung, schon nach einem Monat von

16. (VII), Menahem (742—737) gestürzt. Er zahlte dem König Phul von Assyrien Tribut (738). Sein Sohn

17. Phaceja (737—736) wurde nach zweijähriger Herrschaft von

18. (VIII) Phácee (736—732), dem Sohn des Romelias, entthront (IV 15,8—26).

für religiöse Interessen (II Par 27). Phacee von Israel und Rasin von Syrien begannen schon unter ihm die Feindseligkeiten gegen Juda (IV 15, 37), die unter dem gottlosen 12. Achaz (736—721), der den Molochdienst zur Staatsreligion erhob, eine bedrohliche Gestalt annahmen. Achaz erlangte gegen hohen Tribut Hilfe vom Assyrier Tiglath-Pilesar III (**745—727**), der (IV 16; II Par 28.) **734** Phacee besiegte und das Ostjordanland samt Galiläa seinem Reiche einverleibte (IV 15, 29).

19. (IX) Osee (**732—724**) wird dem König Salmanassar IV (**727—722**) tributär. Belagerung von Samaria, Eroberung der Stadt durch Sargon II (**722/1**) (IV 17).

§ 45
Das Reich Israel

A) Religiöser und politischer Entwicklungsgang

Nagl OCist, Die nachdavidische Königsgeschichte Israels 1905, 182 ff; Döller, Geographische und ethnographische Studien zum III und IV Buch der Könige 1904; Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit BZf VII 1. 2; Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes II 2, 1893; Kittel, Geschichte des Volkes Israel 3. Frühstorfer, Der Prophet Elias ThpQS 1921, 2—4; 1922, 2—4, 1923, 1, 2; Holzammer-Selbst, 810 ff.

a) Religiöse Entwicklung. — Die religiösen Zustände des Reiches Israel waren von Anfang an sehr traurig. Schon Jeroboam vollzog im Interesse der Politik auch die religiöse Trennung von Juda. Um nämlich jede Verbindung mit diesem Reich und besonders mit seiner Hauptstadt abzubrechen und dadurch die Wiedervereinigung beider Reiche um so eher zu verhindern, sagte er sich vom gesetzlichen Kultus los. Er führte den dem Volk seit Jahrhunderten sympathischeren Stierdienst ein, ließ hiefür an der

Süd- und an der Nordgrenze des Reiches, zu Bethel und Dan, Kultusstätten bauen und stellte an ihnen auch eigene Priester an (III Kg 12, 26—33). Es ist immerhin möglich, daß der dogmatische Kern des Jahvekultus vorderhand unangetastet blieb und die Stierbilder nur Symbole des wahren Gottes sein sollten; aber es war die schiefe Bahn betreten, die früher oder später zum Polytheismus führen mußte, dem endlich Israel auch erlegen ist. Darum gilt dem heiligen Geschichtsschreiber in religiöser Hinsicht Jeroboam als typisch für seine Nachfolger, weshalb er sie fast durchweg mit den Worten kennzeichnet: „Und er tat Böses vor dem Herrn und wandelte in den Wegen Jeroboams, in seinen Sünden, wodurch er Israel verführt hat" (III 15, 26. 34; 16, 19).

Noch viel schlechter wurde es unter der Dynastie Amri. Amris Sohn und Nachfolger Achab beschwor nämlich, gehetzt von seiner verkommenen Frau, der sidonischen Königstochter Jezabel, einen erbitterten Kampf gegen die Jahvereligion herauf. Jezabel setzte alles daran, den phönizischen Götzendienst, besonders den Baalskult, in Israel zur Staatsreligion zu machen und ihm auch im Volk allgemeine Anerkennung zu verschaffen. In der Hauptstadt Samaria wurde dem Baal ein Tempel erbaut und dabei ein ganzes Heer von Götzenpriestern angestellt. Die Verehrer Jahves, besonders solche, die sich nicht scheuten, offen für die wahre Religion einzutreten, wurden aufs grausamste verfolgt, selbst dem Tod überliefert. Beim Wankelmut und der religiösen Gleichgültigkeit des Volkes läßt sich denken, von welchem Erfolg das Auftreten Jezabels begleitet war. Aber je gefährlicher der Kampf um die Wahrheit, je allgemeiner der Abfall von ihr, desto großartiger gestaltete sich auch der Widerstand, den einzelne vom Geist Gottes erfüllte Männer dem Strom des Verderbens entgegensetzten. Insbesondere waren es die beiden Propheten Elias und Elisäus, die der Herr als Führer der Reaktion gegen das einreißende Verderben berief.

Elias. — Beseelt von verzehrendem Eifer für die Ehre Gottes, ausgerüstet mit einer ungewöhnlichen Wundergabe, die das Wohl und Wehe des ganzen Volkes in seine Hand legte, trat Elias unerschrocken vor König Achab hin und verkündete als Strafe für die herrschende Gottlosigkeit eine jahrelang währende Dürre. Dann floh er in ein Versteck am Bach Karith (wahrscheinlich der jetzige Wadi Jabis) im Ostjordanland, wo er wunderbar gespeist wurde. Als der Bach infolge der Dürre vertrocknet war, fand er unter Heiden, bei einer Witwe zu Sarepta

im Sidonischen, eine sichere Zufluchtsstätte und vergalt der Witwe die Gastfreundschaft durch wunderbare Vermehrung der Lebensmittel und Wiedererweckung ihres verstorbenen Sohnes. War Israel durch furchtbare Züchtigung über die Gottheit Jahves und die Torheit des Baalsdienstes belehrt worden, so sollte diese gemeinverständliche Unterweisung durch ein neues Wunder und durch eine Segenswirkung göttlicher Langmut vollendet werden. Elias stellte sich wieder vor dem König.

Zuerst gewann er auf dem Berg Karmel eine Probe, die zum Zweck angestellt wurde, daß sich der wahre Gott durch Verzehrung des ihm geweihten Opfers in Feuer kundgebe; sämtliche dabei anwesenden Baalspriester wurden ermordet. Dann rief Elias reichlichen Regen über das dürre Land herab. Auch als Spender irdischen Segens fand der Prophet am königlichen Hof keine Gnade. Er mußte wieder fliehen und kam lebensmüde ob der Erfolglosigkeit seines Eifers am Berg Horeb an, wo er neue Offenbarungen des Herrn erhielt. Er sollte Hazael über Syrien, Jehu über Israel zu Königen salben, damit sie mit der Schärfe des Schwertes am abtrünnigen Volk und am Haus Achabs das Strafgericht vollzögen. Zum Nachfolger in der prophetischen Wirksamkeit bestimmte der Herr Elisäus, den sich Elias alsbald zum ständigen Begleiter und Schüler machte. Von jetzt an trat dieser nur mehr selten auf. Die von Achab an Naboth verübte Ungerechtigkeit gab ihm Veranlassung, dem königlichen Haus endgültig Gottes Strafe zu verkünden. Auch dem König Ochozias war er nur ein Unglücksprophet. — Wunderbar wie sein Wandel auf der Erde war auch das Hinscheiden von ihr. Im Angesicht seines Schülers Elisäus wurde er auf einem feurigen Wagen in Sturm und Ungewitter der Erde entrückt (III 17—IV 2). Elias hat in der allergefährlichsten Zeit des Reiches Israel, in der die mosaische Religion dort unterzugehen drohte, mit einem Feuereifer wie kein anderer für deren Erhaltung gekämpft und gilt darum mit Recht an der Seite Mosis als Hauptvertreter des Gesetzes, genauer als Vertreter des prophetischen Wirkens zugunsten des von Moses vermittelten Gesetzes. Als Herold der göttlichen Strafgerechtigkeit steht er Henoch zunächst, mit dem er das Endschicksal teilte. Die Himmelfahrt des Elias hat die Tradition immer dahin gedeutet, daß er mit Henoch für den Tod aufbewahrt sei, um als Vorläufer Christi noch einmal Zeugnis zu geben und dann für ihn zu sterben. Wie es eine zweifache Erscheinung Christi gibt, die erstere zur Gnade, die zweite zur gerechten Vergeltung, so auch eine doppelte Ankunft des Elias. Die erstere ist erfolgt durch den mit seinem Geist erfüllten Johannes den Täufer; Elias wird aber nach der Auffassung der hl Väter in eigener Person die zweite Ankunft Christi verkünden.

Elisäus. — Elisäus war der Erbe des Geistes und der Aufgabe des Elias. Dieser ließ seinem Schüler als Sinnbild des prophetischen Geistes seinen Mantel zurück, ja, sagte ihm das doppelte Maß seines eigenen Geistes zu. Was Elias begonnen, führte Elisäus mutig und unerschrocken fort. Auch seine Wirksamkeit bestand viel mehr in Taten als in Worten. Ebenso zahlreich wie außerordentlich sind seine Wunder, die er meist zum Nutzen einzelner Israeliten oder des Volkes, aber auch für Ausländer gewirkt hat, um dadurch die Macht und Güte des wahren Gottes zu bezeugen. Er weissagte den Sieg der vereinigten Könige Joram von Israel und Josaphat von Juda über Moab (IV 3) und erwarb sich durch

sein patriotisches Wirken auch bei Hof das größte Ansehen. Doch konnte er die Züchtigung des schuldigen Volkes und besonders der lasterhaften Dynastie Amris nicht aufhalten; er mußte vielmehr für beide den Rächer bestellen. Über Auftrag Gottes salbte er Jehu zum König von Israel und Hazael zum König von Syrien. Auch bei den Königen des Hauses Jehu stand der Prophet in hohem Ansehen; Joas besuchte ihn auf seinem Sterbebett und erhielt von ihm die tröstliche Weissagung eines mehrfachen Sieges über Syrien. Die Wunderkraft des Propheten war sogar nach seinem Tod noch wirksam, indem durch Berührung mit seinem Leichnam ein Toter zum Leben erweckt wurde (IV 3—13).

Die Wirksamkeit dieser zwei großen Propheten blieb nicht ohne Folgen. Jehu rottete nämlich die Hauptstütze des Baalsdienstes, das ganze Haus Achabs, aus und ließ auch sämtliche Priester und Verehrer Baals umbringen. Von der gesetzlichen Religionsübung war aber auch bei ihm keine Rede; der Stierdienst wurde neuerdings zur Staatsreligion erhoben, weshalb es von den folgenden Königen wieder heißt: „Sie wandelten in den Wegen Jeroboams." Dies genügte, um dem heidnischen Wesen in Israel zum Durchbruch zu verhelfen, wozu auch die von den Propheten so ernst gerügte beständige Anlehnung an heidnische Mächte beigetragen hat. Zuletzt erhoben sich noch die Propheten Oseas und Amos gegen das vielseitige, fast unergründliche Verderben, von dem alles ergriffen war, nicht mehr sofast, um ihm zu steuern, sondern um als unabwendbare Strafe den Verlust der politischen Selbständigkeit und das Exil zu verkünden. Ebenso stellt der Verfasser der Königsbücher in einer längeren Betrachtung (IV 17, 7—23) den Untergang des Reiches als verdiente Strafe für den Abfall von Gott und die Mißachtung seiner Offenbarungen hin.

b) Politische Entwicklung. — Auch für die Entwicklung des Staatswesens konnte dem nördlichen Reich von Anfang an nur ein sehr ungünstiges Prognostikon gestellt werden. Denn es mangelte das Fundament dauerhafter Staatsordnung, eine rechtmäßige Dynastie, welche, nicht sofast auf die Waffen als vielmehr auf die Liebe und das Vertrauen der Untertanen gestützt, die Reichsinteressen hätte fördern können. Darum kamen die inneren Wirren nie zur Ruhe. Neun Dynastien mit neunzehn Königen folgten in der verhältnismäßig kurzen Zeit des Bestandes aufeinander und von diesen Königshäusern sah nur eines (Jehu) fünf, eines (Amri) vier seiner Glieder auf dem Thron. Einige Dynastien sind nur durch je einen König vertreten; darunter haben

Sellum nicht mehr als einen Monat, Zambri gar nur sieben Tage regiert. Dieser beständige Wechsel war zugleich eine Kette von Soldatenverschwörungen, Palastrevolutionen und anderen Verbrechen.

Ein ähnlicher Geist beherrschte die äußere Politik; Feindschaft gegen das Bruderreich im Süden und Anlehnung an die heidnischen Weltreiche sind ihr eigentlicher Charakterzug. — Schon bei der Trennung des Reiches drohte ein Krieg mit Juda, da Roboam die rebellischen Stämme unterjochen wollte; es gelang jedoch dem Propheten Semeja, den Streit zu schlichten, aber nur für den Augenblick. Die hl Schrift weiß über die ersten fünfzig Jahre nichts zu berichten als: „Und es war Krieg zwischen Roboam und Jeroboam, zwischen Abiam und Jeroboam, zwischen Asa und Baasa alle Tage" (III 14, 30; 15, 6. 7. 16). Diese Kriege wurden mit wechselndem Glück geführt.

Diese gegenseitige Feindschaft beider Reiche war für die Außenpolitik Israels und überhaupt für seine politische Entwicklung von bestimmendem Einfluß, indem einerseits Israel gegen Juda Anlehnung an die benachbarten Staaten suchte, anderseits diese bestrebt waren, aus dem Interessengegensatz der beiden Reiche möglichst Nutzen zu ziehen und früher erlittene Verluste wieder wettzumachen. Die größte Rolle spielte dabei das nördlich angrenzende damaszenische Syrien, dessen Geschichte lange Zeit mit der Geschichte Israels und Judas auf das innigste verknüpft war [1]. Zunächst suchte es die durch die Teilung des Reiches bewirkte Schwächung seines südlichen Nachbars für sich auszunützen, weshalb es als Gegner Israels auftrat. Hiefür waren nicht bloß Interessen der staatlichen Macht, sondern vielleicht noch mehr solche der Handelspolitik bestimmend, da Syrien südlich von Phönizien, also über das israelitische Gebiet, sich einen Handelsweg zum Mittelländischen Meer sichern und darum sein Staatsgebiet dorthin erweitern wollte. Diese Stellungnahme gegen Israel hatte ein Zusammengehen Syriens mit Juda zur Folge. Aber bald suchte das nördliche Reich in seinem Kampf gegen

[1] Liste der damaszenischen Könige dieser Periode: Barhadad I (zirka 900—875), Barhadad II (875—855), Hadad'ezer (855—845), Barhadad III (845—843), Hazael (843— ca 797), Barhadad IV (797—770?) ... Razon (?—732). Vg Sanda, Die Bücher der Könige II 415 ff.

Juda sich durch die Freundschaft Syriens den Rücken zu decken, und so finden wir bereits Baasa mit Benhadad I von Damaskus verbündet, um durch dessen Hilfe die an Juda verlorenen Gebiete zurückzuerobern. Durch diese Koalition, der sich leicht begreiflich Edom anschloß, wurde Juda in die größte Gefahr gebracht, und darum war Asa bestrebt, Damaskus wieder auf seine Seite zu bringen. Der Plan gelang. Wir finden Syrien wieder im Kampf mit Israel, dem es neuerdings nördliche Gebiete entreißen wollte.

Amri (884—873), der Begründer einer neuen Dynastie, lenkte die Außenpolitik des Staates in ganz neue Bahnen. Er erkannte, daß Syrien der natürliche Gegner Israels war und daß der für Israel notwendige handelspolitische Aufschwung nur gegen diesen Staat erfolgen konnte. Darum machte er der traditionellen Feindschaft gegen Juda ein Ende und schloß mit König Josaphat von Juda im Süden und mit König Ethbáal von Phönizien (897—865) im Norden ein Bündnis, das später durch eine Verschwägerung der drei Königshäuser noch mehr befestigt wurde. Amri verehelichte nämlich seinen Sohn und Thronfolger Achab mit der sidonischen Königstochter Jezabel und Josaphat seinen Sohn Joram mit der Tochter Achabs Athalia. Amri muß dem Staat ein bedeutendes Ansehen nach außen verschafft haben; denn das Reich Israel wurde in den assyrischen Urkunden noch über ein Jahrhundert später, also lange nach dem Erlöschen der Dynastie Land Amri, Land des Hauses Amri, und sogar Jehu, der Begründer der nächsten Dynastie, Sohn des Amri genannt. Die Allianz mit Juda brachte Israel anfangs keine kriegerischen Erfolge ein; die Syrier blieben sowohl gegen Amri als gegen Achab (873—854) im Vorteil und erfochten im Kampfe um die wichtige Stadt Ramoth-Gilead einen großen Sieg über Achab, der nach Samaria zurückgedrängt und dort belagert wurde, dann aber ganz unerwartet einen glänzenden Sieg über die Syrier errang und im folgenden Jahre 857 ihnen eine vernichtende Niederlage beibrachte. Er stellte sehr mäßige Friedensbedingungen, um den besiegten Gegner sich zu verpflichten. Achab erkannte wohl, daß der nach jahrhundertelanger Passivität jetzt wieder gegen Westen gerichtete Eroberungsplan Assyriens eine gemeinsame Gefahr für alle westlichen Kleinstaaten war, der nur durch deren Zusammenschluß erfolg-

reich begegnet werden konnte. Er trat darum dem von Damaskus angeregten Bündnis bei und beteiligte sich auch mit Hilfstruppen an der den Assyriern gelieferten Schlacht bei Karkar, bei der die letzteren siegreich blieben **(854)**. Als bald darauf die assyrische Gefahr gebannt schien, lebte die Feindschaft Israels gegen Syrien wieder auf, Achab verlor aber in seinem neuen, von Israel und Juda gegen Syrien geführten Krieg Schlacht und Leben **(854)**. Der Kampf gegen Syrien dauerte nicht bloß unter seinen Nachkommen fort, sondern wurde auch unter der nächsten Dynastie Jehu's (842—815) weitergeführt. Israel wurde dabei immer mehr gedemütigt, besonders unter Joachaz durch die Könige Hazael (843—797) und Benadad III. Unter Joas (798—783) erholte sich das Reich wieder gemäß der Weissagung des sterbenden Elisäus. Der tatkräftige Jeroboam II (783—745) führte endlich gegen die Syrier die endgültige Entscheidung zugunsten Israels herbei. Er besiegte sie vollständig, brach auch die Macht der Moabiter, die nach dem Tode Achabs die Selbständigkeit errungen hatten. Dadurch erweiterte er das Reich gemäß der Weissagung des Propheten Jonas fast bis zu dem Umfange, den es unmittelbar nach der Trennung gehabt hatte. Inzwischen war aber dem Reich an Assyrien ein neuer Feind und dadurch eine viel größere Gefahr entstanden, der es auch erlegen ist.

B) Die Propheten des nördlichen Reiches

Die Schriftpropheten werden nach Ort und Zeit ihrer Wirksamkeit eingeteilt in die Propheten — 1) des nördlichen Reiches (Hoseas, Amos, Jonas) — 2) des südlichen Reiches (die großen Propheten Isaias, Jeremias und die kleinen Propheten Joel, Abdias, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias) — 3) im babylonischen Exil (Ezechiel, Daniel und Baruch) — 4) die nachexilischen Propheten (Aggäus, Zacharias, Malachias). Die zwölf kleinen Propheten waren schon im hebräischen Kanon zu einem Ganzen zusammengestellt und werden bereits Ekkli 49, 12 (10) als solches erwähnt.

Kommentare: Schegg, Die kleinen Propheten 1854; Knabenbauer, Commentarius in prophetas minores (Cursus) 1886; Hoonacker, Les douze petits prophètes 1908; Rießler, Die kleinen Propheten 1911; Keil, Kommentar über die zwölf kleinen Propheten 3) 1888; Orelli, Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten 2) 1896; Nowack, 2) 1903; Duhm, 1910.

Valeton, Amos und Hoseas (aus dem Holländischen übersetzt von Echternach) 1898; Nowack, Amos und Hosea; Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten 1908, ff. Über die Stellung zum mosaischen Gesetz vg Billeb, Die wichtigsten Sätze der neueren Alten Testaments-Kritiker vom Standpunkt der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet 1893; Fischer, Lex Mosaica (Sharpe, Das nördliche Königreich) 279 ff; Hartung, Der Prophet Amos nach dem Urtext erklärt B St III 4 1898; Jaspis, Die Weissagungen des Propheten Amos 1877; Kaulen, Librum Jonae prophetae exposuit 1862; Artikel „Jonas" KK; Vigouroux, Manuel biblique 8, II 636 sqq; Döller, Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt 1912, wo alle einschlägigen Fragen eingehendst erörtert und die ganze darauf bezügliche Literatur angeführt ist.

a) Oseas

Oseas begann seine Wirksamkeit unter Jeroboam II und war noch zur Zeit des Ezechias tätig. Er mußte also die Parteikämpfe, Palastrevolutionen und anarchischen Zustände der letzten Zeit des nördlichen Reiches miterleben. Sein Buch bietet wiederholt Sittenschilderungen und liefert durch sie ein erschreckendes Bild seiner Zeit. „Weder Treue, noch Barmherzigkeit, noch Gotteserkenntnis sind im Land zu finden. Fluch und Lüge, Mord und Diebstahl und Ehebruch überschwemmen es und Blutvergießen reiht sich an Blutvergießen" (4, 1. 2).

Solchen Zuständen gegenüber ist Oseas der Prophet der Rüge und der Strafe, aber auch der Rettung, der die Bekehrung vorausgehen wird. Die ersten drei Kapitel heben sich deutlich als eigener Abschnitt ab.

a) Die symbolische Ehe (1—3). Den Kernpunkt des ersten Teiles bildet der zweimalige Auftrag Gottes an den Propheten, sich ein Weib zu nehmen und mit ihr Kinder zu erzeugen. Es handelt sich um ein die eheliche Treue brechendes Weib, wobei nicht klar ist, ob sie die Treue dem Propheten brechen wird oder einem früheren Gemahl gegenüber gebrochen hat. Dieses Weib ist ein Symbol Israels, das mit Jahve durch eine geistliche Ehe verbunden, von ihm aber abgefallen ist. Dafür wird schwere Strafe über das Volk verhängt, die sich in den Namen der drei Kinder, Jezrahel, Unbegnadigte und Nicht-mein-Volk, ausdrückt. Gott wird sein Volk verlassen und verwerfen, wie es ihn verlassen hat. Am Ende wird aber durch Wiederbegnadigung und den messianischen Segen das Gegenteil der drei Namen an Israel zur Wahrheit werden. Die Vorbedingung aber ist, daß Gott es mit Israel macht, wie ein Mann mit seinem treulosen Weib. Er sperrt es ein und nimmt ihm die Gelegenheit zu buhlen. So wird Israel seine staatliche Selbständigkeit verlieren und ohne König sein.

b) Im zweiten Teil (4—14) werden diese Gedanken in einer Reihe von Strafreden in spezieller Anwendung auf die tatsächlichen Verhältnisse weiter ausgeführt. Dabei wendet sich der Prophet vornehmlich an die führenden Kreise des Volkes (Priester, Staatsmänner, königlicher Hof), die durch schlechtes Beispiel das ganze Volk verderben. Ganz besonders geißelt er ihre untheokratische Politik, die beständige Anlehnung bald an Assyrien, bald an Ägypten, sowie den in der inneren Politik herrschenden Anarchismus, die Mißachtung der gesetzlichen Autorität und die revolutionäre Erhebung gegen dieselbe. Der wiederholten Schilderung des religiös-sittlichen und politischen Verderbens entspricht die wiederholte Weissagung der dadurch verdienten Strafe, die im Verlust der politischen Selbständigkeit und in der assyrischen Gefangenschaft ihren Gipfelpunkt erreichen wird. Die Züchtigung Israels wird aber zu dessen Bekehrung führen und dadurch die Wiederherstellung und Wiederbegnadigung zur Folge haben.

b) Amos

Amos war ein armer Hirte aus Thekue, einem Flecken in der Nähe von Bethlehem. Er wurde „hinter der Herde", dh ohne frühere Vorbereitung, zum prophetischen Amt berufen (1, 1; 7, 14. 15) und trat unter der Regierung Jeroboams II in Bethel, der südlichen Kultusstätte des Reiches Israel, auf. Wie aus seinen lebhaften Schilderungen hervorgeht, hielt er sich nicht beständig an einem Platz auf, sondern war bald in Samaria, bald in Galgala, bald in Bersabee, vor allem aber in Bethel tätig. Die siegreichen Kämpfe des genannten Königs waren schon vorüber, da die Reden des Amos einen blühenden Zustand des Reiches voraussetzen (4, 1; 6, 1; 8, 10) und ausdrücklich das auf Waffenerfolg beruhende Sicherheitsgefühl der herrschenden Partei erwähnt wird (6, 14). Der Prophet bestimmt die Zeit seines Auftretens genauer durch die Bemerkung: „zwei Jahre vor dem großen Erdbeben" (1, 1); von diesem Ereignis, das auch Zacharias (14, 5) erwähnt, ist aber nichts näher bekannt.

Das Buch enthält in systematischer, aber der Zeitfolge entsprechender Darstellung eine Reihe von Rügen und Mahnreden, die den Untergang des Reiches Israel und die Aufrichtung des geistigen davidischen Reiches in Aussicht stellen.

Die Prophetie besteht aus zwei Teilen. — *α)* Im ersten (1, 2—8, 14) beginnt der Prophet damit, das Strafgericht über alle sündigen Völker ringsum zu verkünden (1, 2—2, 5), und bleibt dann bei Israel stehen, das wegen seines Undankes gegen Gott besonders schwere Züchtigung verdient (2, 6—16). In den folgenden Reden wendet

er sich vornehmlich gegen die herrschende Partei, die ihren Einfluß zur Bedrückung und Ausbeutung der Schwachen (3, 9. 10; 4, 1—3; 5, 10—12) und zur Befriedigung ihrer sündhaften Begierden mißbraucht und diese moralische Fäulnis durch äußeren Pomp, religiöse Feste usw zu verbergen sucht. An solchen Festen kann Gott kein Gefallen haben, weil sie einerseits dem Gesetz widersprechen, anderseits des inneren Geistes vollständig entbehren. Wie die früheren Strafgerichte erfolglos waren, so bleiben auch die prophetischen Mahnreden unbeachtet. Darum wird Israel seine Selbständigkeit verlieren und das Volk, voran die Vornehmen, seine Verführer, werden ins assyrische Exil wandern (5, 27; 6, 7—15).

β) Der zweite Teil enthält eine Reihe von Visionen, die den göttlichen Racheplan gegen Israel versinnbilden. Zweimal gelingt es dem Propheten, die Strafe durch sein Gebet abzuwenden (7; 1—6). Weil aber Israel unverbesserlich ist, so wird auch der Ratschluß Gottes unabänderlich. Das Haus Jeroboam fällt zuerst unter dem Racheschwert Gottes. Auf einen solchen Freimut hin (denn Amos verkündete seine Visionen und deren Bedeutung) wollte man ihn des Landes verweisen (10—17). Er ließ sich jedoch in seinem Beruf nicht irremachen. Amos schließt seine Prophetie, die in ihrem Kern nur strafende Worte enthielt, mit der tröstlichen Weissagung, daß die zerfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet werden und Israel sich dann paradiesischer Zustände erfreuen wird.

c) Jonas

Jonas nimmt als Prophet eine besondere Stellung ein; seine Predigt ist nämlich, insoweit die hl Schrift davon berichtet, nicht an Israel, sondern an die Heiden gerichtet. Auch enthält sein Buch keine längere Rede, sondern ist rein geschichtlich. Diese Geschichte ist aber selbst eine eindringliche Predigt gerade für das Volk Israel, dem darin sehr wichtige Wahrheiten in leichtfaßlicher Weise vorgehalten werden.

Jonas hatte zur Zeit Jeroboams II die Wiederherstellung des Reiches Israel nach seinen früheren Grenzen geweissagt (vg Kg 14, 25). Mußte er wegen dieser Prophetie eine nicht geringe Popularität erwerben, so zeigte er sich besonders in dem nach ihm benannten Buch als „Typus eines treuen Israeliten, gleichsam als Personifikation des hebräischen Patriotismus“ mit all dem engherzigen Partikularismus, in welchen die Juden durch die unrichtige Auffassung ihrer Vorzüge allmählich verfallen waren. Er erkannte in Assur ganz richtig den Todfeind Israels. Nun ging an ihn der göttliche Befehl, in Ninive zu predigen. Nach seiner Auffassung hieß das nichts anderes als: Gott will durch diese Predigt die Bekehrung Ninives herbeiführen, damit es die göttliche Barmherzigkeit

an sich erfahre, Assyrien nicht zugrunde gehe, sondern eher an Blüte und Ausdehnung noch gewinne. Der Auftrag Gottes erschien ihm deshalb gegen Israel selbst gerichtet und eine Art Verdammungsurteil über dasselbe zu sein. Darum wollte er zur Ausführung nicht beitragen und suchte der Erfüllung des göttlichen Befehls durch die Flucht zu entgehen. Allein gerade dort, wo er sich dem Beruf, unter den Heiden zu wirken, zu entziehen suchte, mußte er diesen Beruf wider Willen ausüben, indem ein gewaltiger Sturm ihn zwang, vor der heidnischen Bemannung des Schiffes zu gestehen, daß der Zorn des von den Hebräern verehrten Jahve ihn treffe. — Als sodann Jonas in das Meer geworfen war, schwieg sogleich der Sturm, wodurch den Schiffern die Macht und Hoheit des wahren Gottes noch viel mehr zur Erkenntnis kommen sollte. Wirklich brachte die Schiffsgesellschaft Jahve Opfer und Gelübde dar (1). Jonas aber wurde von einem Haifisch verschlungen, verblieb bis zum dritten Tag im Bauch desselben und wurde dann unversehrt ans Land gespien. Durch einen schwungvollen Psalm gab der Prophet in der Tiefe des Meeres seine vollständige Hingabe an die Fügungen des Herrn kund (2). Nach seiner wunderbaren Rettung fügte er sich dem erneuten Auftrag des Herrn und begab sich nach Ninive. Diese seltsame Erscheinung und die Worte des Propheten machten unter dem Einfluß der Gnade so tiefen Eindruck, daß vom König eine allgemeine Buße ausgeschrieben wurde. Dadurch wurde Gott bestimmt, das angedrohte Strafgericht nicht zu vollstrecken (3). Jonas grämte sich über die Verschonung Ninives zu Tode; er wurde aber auch darüber lebensüberdrüssig, daß ein Rizinusbaum, der ihm in der Tageshitze Schatten gewährte, zum Verdorren kam, worauf ihm der Herr die Lehre gab, daß, wenn er sich über das Verdorren eines Strauches gräme, Gott doch viel mehr eine Stadt verschonen müsse, in der so viele Menschen sind, die nicht sündigen können.

Durch diese zwei Ereignisse wird die Wahrheit, daß der göttliche Heilswille allumfassend und das Judentum zur Ausführung desselben berufen ist, in deutlichen Zügen dargestellt, der diesen Ratschluß Gottes mißkennende Partikularismus der Juden aber gerade an seinem Hauptvertreter verurteilt. In dieser Geschichte liegt aber noch eine andere Predigt. Jonas hielt die Bekehrung der Niniviten und ihre Verschonung gleichbedeutend mit dem Untergang seines Volkes; dazu wollte er nicht beitragen und darum grämte er sich auch bis zu Tod über den Ausgang seiner Sendung. Und doch lag gerade

hierin ein Trost für Israel. Denn wenn die sündhafte Weltstadt vor den Augen Gottes Erbarmen findet, soferne sie sich bekehrt und Buße tut, um wieviel mehr wird das auserwählte Volk für seine Sünden Verzeihung erlangen, wenn es aufrichtig den Weg der Buße betritt? Zumal es ja so leicht ist, bei Gott Gnade zu finden, da er schon in den unschuldigen Kindern und in den Tieren, die nicht sündigen, aber auch nichts Gutes tun können, Anlaß findet, sich zu erbarmen. Wie wenig Grund hat also Israel, aus der Bekehrung der Heiden für sich zu fürchten! Aber freilich, Israel will nicht und darum ist die Geschichte des Jonas eine furchtbare Strafandrohung an dasselbe. Denn wie die so lasterhaften Bewohner von Ninive auf die einfache Predigt eines fremden Mannes hin so bereitwillig Buße tun, so sind die Israeliten unentschuldbar, weil sie die Predigten so vieler gottbeglaubigter Propheten und die endlose Kette so vieler anderer Gnadenerweise Gottes spurlos an sich vorübergehen lassen (vg Mt 12, 41).

War diese inhaltsreiche Predigt zwar an ganz Israel gerichtet, so sollte doch an erster Stelle Jonas selbst dadurch bestimmt werden, seinen engherzigen Partikularismus aufzugeben. Da Jonas den Ratschluß der göttlichen Barmherzigkeit, obwohl er zu dessen Ausführung mitgewirkt hatte, noch immer nicht anerkennen wollte, so ließ ihn Gott über das Ersterben eines Rizinusbaumes, der ihm Schutz gewährt hatte, sich bis zu Tod grämen, um ihn so durch ein argumentum ad hominem vollends zu überführen. Liegt Jonas so viel an einem Gewächs, das er nicht gemacht, wie kann er verlangen, daß Gott die Hunderttausende von Menschen, die Ninive bewohnen, erbarmungslos dem Verderben preisgebe? — Der scheinbar abgebrochene Schluß des Buches läßt für den sehr wahrscheinlichen Fall, daß Jonas selbst der Verfasser ist, erkennen, daß die Predigt ihre Wirkung auf ihn nicht verfehlt hat. In dem bedeutungsvollen Schweigen auf die Beweisführung Gottes hin ist die unbeschränkte Anerkennung des göttlichen Ratschlusses und das tiefe Staunen über das wunderbare Wirken der Vorsehung ausgedrückt (4).

Die Geschichte des Jonas ist auch eine Realweissagung der messianischen Zukunft. „Jonas ist ein Typus des menschgewordenen Gottessohnes, der aus den Juden hervorgegangen ist, um Juden und Heiden das Heil der Erlösung zu bringen, und wieder ein Typus der Kirche, deren Heil ‚aus den Juden kommt' (Jo 4, 2), die aber in der Heidenwelt ihre Vollendung findet. An Jonas ist schon die Wahrheit offenbar geworden, die später in Jesu Christo ihren höchsten Ausdruck gefunden, ‚daß es besser sei, ein Mensch sterbe für das Volk, als das ganze Volk gehe zugrunde' (Jo 11, 50). Die Aufbewahrung des Propheten im Bauche des Fisches aber und seine Wiedergabe zum irdischen Leben waren eine Weissagung von der Auferstehung Jesu. Und so wie die wunderbare Rettung des Propheten dem Glauben und der Verschonung der Niniviten den Weg bahnen mußte, so ist die Auferstehung Jesu das Mittel geworden, durch welches die ganze Welt für den Glauben gewonnen worden und zur Rechtfertigung gelangt ist."

Jonas war eine historische Persönlichkeit (vg IV Kg 14, 25), und das im Buch erzählte Ereignis ist ein historisches Faktum. Die Überzeugung davon findet sich bereits Tob 14, 4 (griechischer Text) ausgesprochen. Der Heiland verweist die ein Wunder fordernden Juden auf

das „Zeichen des Propheten Jonas" in einer Weise, daß er nur an einen historischen Vorgang denken konnte (Lk 11, 29). Im Zusammenhang damit verkündet er, daß mit der (historischen) Königin von Saba auch die durch Jonas bekehrten Niniviten gegen die unbußfertigen Juden beim Weltgericht Zeugnis ablegen werden (V 32). Dieser Auffassung steht keineswegs ein innerer Grund entgegen. Wohl erzählt das Buch wunderbare, aber keineswegs unmögliche Begebenheiten. Anderseits wird die historische Auffassung durch die psychologische Wahrheit des Erzählten und die genaue Sachkenntnis des Verfassers gestützt.

§ 46
Das Reich Juda

A. Von der Trennung des Reiches bis zum Fall von Samaria

(III Kg 12—IV 16; II Par 10—28)

Nagl, Die nachdavidische Königsgeschichte 183 ff; Döller, Geographische und ethnologische Studien usw; Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte, II 2, 311 ff; 425 ff; Kittel, Geschichte des Volkes Israel 2, 312 ff. — Über die religiösen Verhältnisse und die Stellung zum mosaischen Gesetz: Köhler, aaO 114 ff; Fischer, Lex Mosaica (Stavart, Die Geschichte des südlichen Reiches in Beziehung auf das mosaische Gesetz) 307 ff; Kugler, Von Moses bis Paulus (Zum Alter der wichtigsten Gesetzesbestimmungen des Pentateuch) 109 ff.

a) Religiöse Entwicklung. — In religiöser Hinsicht war es im Süden ungleich besser als im Nordreiche bestellt. Das Gebiet war lange nicht so wie dieses heidnischen Einflüssen ausgesetzt. Der religiöse Untergrund des davidischen Erbkönigtums war eine feste Stütze der Anhänglichkeit an Jahve und sein Gesetz; die Einheit des politischen und religiösen Zentrums wies beständig auf den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Staatsinteressen hin, der Tempel mit dem geregelten Gottesdienst und der zahlreichen Priesterschaft übte eine große Anziehungskraft auf das ganze Volk aus, außerdem traten im südlichen Reich, im „Reich Gottes" (II Par 13, 8), viel öfter die Propheten als Wächter des Gesetzes auf. Aber auch in Juda konnte der religiöse Verfall für die Dauer nicht aufgehalten werden, wovon die Hauptschuld gerade jene trifft, die den Beruf und die Macht in sich vereinigten, um der Theokratie zum Sieg zu verhelfen. Die hl Geschichtsbücher erheben in einem fort gegen die Könige die Klage, daß sie die Höhen bestehen ließen. Es ist damit jede dem gesetzlichen Zentralismus widersprechende

Gottesverehrung gemeint, wie sie vielfach auch nach dem Tempelbau noch geübt wurde. Mit besonderer Vorliebe dienten freilich Hügel als Kultusstätten. War es immerhin der wahre Gott, dem der gewöhnliche Höhendienst besonders anfangs geweiht war, so gab es doch auch eine Menge Baalshöhen, auf denen eigentlicher Götzendienst getrieben oder doch Jahvekult mit Baalsdienst vermengt wurde. Lange Zeit hindurch blieben die von Salomon gebauten Götzenaltäre bestehen, nicht bloß als Ärgernis für das Volk, sondern auch als Gelegenheit, ungestraft ein schlechtes Beispiel nachzuahmen. — Eine andere Schattenseite, die recht bald hervortrat und für die Religion äußerst bedenkliche Folgen hatte, war die Anlehnung an die heidnischen Mächte; denn damit fand um so leichter heidnisches Wesen in Juda Eingang. Sie kam schon an sich einem wenigstens teilweisen Preisgeben der Theokratie gleich, weil sie an die Stelle des Vertrauens auf den allmächtigen Bundesgott und seine Verheißungen das Vertrauen auf Menschenhilfe setzte; sie führte aber auch zu regem Verkehr mit den Heiden und zur Abhängigkeit von ihnen, wodurch heidnisches Wesen um so leichter und schneller in Juda Eingang fand. — Mit dem fortschreitenden religiösen Verfall ging der sittliche Niedergang Hand in Hand. Die Schriften der Propheten sind voll von Klagen über den Tiefstand des sittlichen Lebens. Genußsucht, Habgier, Ungerechtigkeit in Handel und Wandel, Ausbeutung der Armen, Verdrehung des Rechtes kamen immer mehr in Schwung. Und wenn auch wiederholt fromme Könige ernstliche Reformversuche machten, und wenn sie auch dabei vorübergehend für das äußere religiöse und gottesdienstliche Verhalten große Erfolge erzielten: die naturalistische Geistesrichtung besonders der führenden Kreise konnte dadurch in keiner Weise überwunden werden.

Gerade die Tatsache, daß immer und immer wieder einzelne Könige große Anstrengungen machten, dem Gesetze Geltung zu verschaffen, liefert den besten Beweis dafür, wie wenig nachhaltig die Wirkungen ähnlicher Versuche der Vorgänger gewesen waren. Die Hauptträger der religiösen Reform waren die Könige Josaphat (870—849), Ezechias (721—693) und Josias (638—608). Diese Reformtätigkeit der genannten Könige galt nicht bloß dem gesetzlichen Zentralismus des Gottesdienstes; Josaphat war besonders auch

darauf bedacht, den religiösen Unterricht als notwendige Grundlage des Lebens nach dem Gesetze im ganzen Land und in allen Schichten der Bevölkerung zu verbreiten, sowie, woran es schon damals sehr gefehlt zu haben scheint, eine unparteiische und schnelle Rechtspflege durchzusetzen; die beiden anderen Könige aber mußten nicht bloß den Kampf gegen den ungesetzlichen Höhendienst und seine verführerischen Formen, sondern auch gegen den eigentlichen Götzendienst aufnehmen, der damals infolge des schlechten Beispieles der unmittelbar vorausgegangenen Könige in erschreckender Weise im Volk Eingang gefunden hatte.

Der wegen seiner persönlichen Frömmigkeit und seines Reformeifers in der Bibel besonders gerühmte König Josaphat unternahm aus vermeintlicher Staatsklugheit einen Schritt, der gerade in religiöser Hinsicht äußerst verhängnisvoll wurde. Er schloß mit König Achab von Israel ein Bündnis, zu dessen Befestigung er sogar seinen Sohn und Thronfolger Joram mit Achabs Tochter Athalia verehelichte. Dadurch wurde eine Periode religiöser und sittlicher Verwilderung heraufbeschworen, weil dadurch der heidnische Geist der Familie Achabs in die davidische Königsfamilie einriß. Dieses Bündnis, an dem auch die zwei Nachfolger Joram (849—842) und Ochozias (842) festhielten, wurde wiederholt von Propheten scharf getadelt und auch als Quelle irdischen Unsegens bezeichnet. Joram stand ganz unter dem Einfluß seiner Frau, und seine Schlechtigkeit wird ausdrücklich mit den Worten begründet: „Denn Achabs Tochter war sein Weib"; und auch von seinem Sohne Ochozias heißt es: „Er wandelte in den Wegen des Hauses Achabs; denn seine Mutter brachte ihn dazu, gottlos zu handeln" (II Par 21, 6; 22, 3). Durch die unmenschliche Grausamkeit der Athalia (842—836) wäre bei einem Haar das davidische Königshaus ausgerottet worden. Sie ließ nämlich, als ihr Sohn Ochozias zugleich mit ihrem Bruder Joram von Israel von Jehu ermordet worden war, alle seine Söhne umbringen, mit Ausnahme des einjährigen Königssohns Joas, der durch die mit dem Hohenpriester Jojada vermählte Königstochter Josabeth gerettet wurde, indem sie ihn in einem Tempelgemach versteckte. Als er dann nach 6 Jahren zum König (836—797) ausgerufen und dabei die unmenschliche Mutter ermordet wurde, schien eine bessere Zeit über Juda hereinzubrechen.

Jojada führte nämlich als Vormund des jungen Königs mit starker Hand die Zügel der Regierung und übte auch später, als der König selbst die Herrschaft übernommen hatte, einen segensreichen Einfluß auf ihn aus. Unter seiner Leitung unternahm der König eine weitgehende religiöse Reform. Diese hatte aber den Widerstand der in heidnisches Wesen bereits ganz verstrickten Großen des Reiches zur Folge; und als Jojada gestorben war, bekamen diese einen so verderblichen Einfluß auf den König, daß er, jeden Dankbarkeitsgefühles bar, den Sohn seines Lebensretters und größten Wohltäters, den Hohenpriester Zacharias, der sich mutig gegen das irreligiöse Treiben der Hofpartei erhob, im Tempelvorhof ermorden ließ (II Par 24). Er fiel zur Strafe dafür einer Verschwörung zum Opfer und wurde nicht einmal in den Königsgräbern beigesetzt. Auch seine Nachfolger Amasias (797—789) und Azarias (II Par 26 Ozias genannt [789—738]) haben einen hoffnungsvollen Anlauf genommen und werden wegen ihrer anfänglichen Gesetzestreue gelobt; aber beide sind später ihren Vorsätzen untreu geworden und haben den biblischen Geschichtsschreibern zu bitteren Klagen Anlaß gegeben. Amasias hat sogar nach seinem Sieg über die Edomiter deren Götter nach Jerusalem gebracht und verehrt. Und Azarias hat nicht bloß wie sein Vorgänger den Höhendienst bestehen lassen, sondern auch, durch seine kriegerischen Erfolge stolz geworden, in seinem Hochmut sich am priesterlichen Dienst vergriffen, wofür er mit dem Aussatz bestraft wurde (IV 15, 1—5; II Par 26). Zur Gesetzestreue seines Sohnes Joatham (Jotham [738—736]), der zwar auch den Höhenkult bestehen ließ, bildete das Volk einen schreienden Gegensatz, den der Chronist mit den Worten andeutet: „Das Volk aber sündigte noch“ (II Par 27, 2). — Unter seinem Sohn Achaz (736—721) betrat auch das Königshaus neuerdings und mehr als je die abschüssige Bahn. Er erhob den Baalsdienst zur Staatsreligion und opferte sogar seinen Sohn dem Moloch[1]. Und als er, um sich gegen den vereinten Angriff der Könige von Israel und Syrien zu weh-

[1] Achaz erscheint auf der Tributliste des assyrischen Königs unter dem Namen Joachaz (jahuhazi). Wahrscheinlich wurde mit Rücksicht auf seine Gottlosigkeit die erste, vom Namen Jahve hergenommene Silbe später gestrichen. Zur Geschichte vg Schrader 259 ff und Keilinschriftliche Bibliothek II 21.

ren, die Assyrier zu Hilfe rief, kam er nur noch mehr unter den Druck heidnischen Einflusses. Gelegentlich seiner Huldigung vor dem assyrischen König Tiglath-Pilesar III in Damaskus verehrte er auch die damaszenischen Götter; und den Assyriern zu Gefallen ging er so weit, den Tempel in Jerusalem schließen zu lassen. Das war der tiefste Fall, den je ein König von Juda getan hatte.

b) Politische Entwicklung. — Die innerpolitischen Zustände des Reiches waren in mehrfacher Hinsicht günstiger als in Israel. Vor allem hatte Juda das Glück einer rechtmäßigen Dynastie, in welcher sich die Königswürde nach dem vom Volk anerkannten Recht der Erbfolge fortpflanzte. Dadurch waren ihm auch jene Greueltaten erspart, die den häufigen Thronwechsel in Samaria begleitet haben. Nur die Verschwägerung mit der Familie Achabs ließ das davidische Haus ähnliche Szenen erleben (vg II Par 21, 4; 22, 10; 23, 14. 15). — Die Entwicklung des Reiches nach innen war gemäß dem alttestamentlichen Pragmatismus im allgemeinen schon durch das religiöse Verhalten gegeben. Von diesem Gesichtspunkt stellen auch die biblischen Geschichtsschreiber den Gang der Ereignisse dar. Auch die zahlreich auftretenden Propheten machen immer und immer wieder in den einzelnen Fällen auf diesen Zusammenhang zwischen dem religiösen Verhalten und dem Gang der politischen Ereignisse aufmerksam. — So wurde bereits Roboam durch den wahrscheinlich von Jeroboam veranlaßten Einfall des ägyptischen Königs Sesak gezüchtigt (III 14). Auch der unglückliche Ausgang so mancher Kriege mit Israel diente als Strafe der Untreue gegen den Bundesgott. — Unter Josaphat erlebte das Reich vorübergehend glückliche Zeiten. Aber infolge der Verschwägerung mit dem Haus Achabs wurde es in verschiedene Händel verwickelt. So sank es immer mehr in die frühere Schwäche zurück. Unter Joram, dem Sohn Josaphats, machten die Philister in Verbindung mit arabischen Beduinen einen Einfall in Juda und brandschatzten sogar Jerusalem; auch fielen die Edomiter ab (II Par 21, 8—17). Amasias besiegte sie zwar wieder und nahm ihre Hauptstadt ein; er hatte aber dafür um so mehr Unglück in einem Kriege gegen Israel. Unter seinem Sohne Azarias, dessen anfängliche vom Propheten Zacharias gestützte Frömmigkeit

und Gesetzestreue von Gott durch Siege nach außen und Blüte des Reiches im Innern belohnt wurde, erreichte Juda eine Machtstellung, wie sie seit der Lostrennung Israels nie bestanden hatte. Sein Heer imponierte sowohl durch die Zahl der Soldaten als auch durch deren Ausrüstung. Tatsächlich waren seine vielen kriegerischen Unternehmungen von außerordentlichem Glück begleitet; die Philister, Araber, Ammoniter und Edomiter wurden besiegt. Über den Kriegen nach außen vergaß Azarias nicht die Sorge für die Blüte des Landes im Innern. Durch Bau von Befestigungswerken suchte er die Erfolge der Kriege sicherzustellen; außerdem war er darauf bedacht, die Quellen des Wohlstandes, besonders den Weinbau und die Viehzucht, zu heben. Dieser allseitige Aufschwung schien für die folgenden Jahrzehnte die besten Aussichten zu gewähren; allein es fehlte die religiöse Grundlage einer dauerhaften, gedeihlichen Entwicklung.

Sein Sohn Joatham verriet durch seine Bauten und die mit Glück und Energie geführten Kriege den Geist seines Vaters. Jedoch schon bei seinen Lebzeiten nahmen die mit Israel verbündeten Syrier eine bedrohliche Stellung ein, aus der unter seinem Sohn Achaz ein planmäßiger, auf den Sturz des davidischen Königshauses abzielender Krieg entstand als Strafe für das gottlose Treiben dieses Königs. Rason von Damaskus und noch mehr Phacee von Israel errangen bedeutende Erfolge gegen Juda, so daß sie daran denken konnten, vereint Jerusalem selber anzugreifen, dadurch einen Hauptschlag gegen Achaz zu führen und das davidische Königshaus zu beseitigen. Der Schlag wurde zwar durch die erbetene Hilfe der Assyrier abgewendet; diese brandschatzten aber selbst das von ihnen von der syrisch-ephraimitischen Gefahr befreite Land. Auch sonst hatte Achaz Unglück von allen Seiten. Die Edomiter erkämpften ihre volle Selbständigkeit, und die Philister verwüsteten das südliche Juda und eroberten mehrere Städte. Die Folgen seiner assyrienfreundlichen Politik brachten dann unter seinem Nachfolger Ezechias das Reich an den Rand des Abgrundes, von dem es nur durch auffallendes Eingreifen Gottes gerettet wurde.

B) Das Reich Juda nach dem Fall von Samaria

(IV Kg 18—25; II Par 29—36)

Auf Achaz folgte sein dem Vater ganz ungleicher Sohn Ezechias (721—693). Wohl auf das Betreiben des Pro-

pheten Isaias hin, aber gewiß auch unter dem Eindruck der im Nordreich sich vollziehenden Ereignisse schlug er sogleich nach dem Regierungsantritt in religiöser Hinsicht ganz andere Bahnen ein. Sein erster Entschluß war, den von Achaz geschlossenen Tempel wieder zum Zentrum des religiösen Kultus zu machen. Alles, was den Tempel entweiht hatte, wurde beseitigt, eine eigene Tempelheiligung durchgeführt und darauf im zweiten Monate — ausnahmsweise, weil die Umstände es nicht anders gestatteten — mit dem Aufgebot alles liturgischen Pompes wieder das Osterfest gefeiert. Sogar in das Nordreich schickte er Boten, um dessen Bewohner zur Teilnahme einzuladen, was bei manchen Spott, bei vielen aber begeisterte Zustimmung und Teilnahme zur Folge hatte. Diese liturgische Erneuerung konnte natürlich nicht ohne eine gründliche Reform bei den Priestern und Leviten durchgeführt werden, an die darum auch das erste Wort des Königs ergangen war. — Aber auch auf das Volk erstreckte sich die Reformtätigkeit des frommen Königs, indem alle an Götzen- oder Höhendienst erinnernden Bauten, Einrichtungen und Gebräuche beseitigt wurden. — Diese Tätigkeit, welche ohne Zweifel Jahre in Anspruch genommen hat, fand im Untergang des Nordreiches und in der verzweifelten Lage des eigenen Staates eine kräftige Stütze. Hatten ja schon die Ereignisse der letzten Jahre, die Gefangennahme des letzten Königs Hoseas, die Belagerung und endliche Eroberung von Samaria, den klarsten Beweis für die Bedeutung der alttestamentlichen Pragmatik und für die Wahrheit des warnenden Wortes der Propheten geliefert. Daß eine untheokratische Staatsklugheit auch Juda nicht helfen könne, hatte Achaz erfahren müssen. Er hatte gegen Israel und Syrien beim König der Assyrier Hilfe gesucht, sie aber nur für den Preis der Unterwerfung gefunden; und II Par 28, 16—21 wird ausführlich berichtet, daß der König der Assyrier wohl gekommen sei, „Juda aber geängstigt und verwüstet habe. Achaz gab dem König der Assyrier Geschenke; aber es half ihm doch nichts". Die konsequent fortgesetzte Reformtätigkeit des Ezechias brachte ihm beim Verfasser der Königsbücher das Lob ein, daß weder nach, noch vor ihm ein König seinesgleichen gewesen sei (IV 18, 5). Nur eines tadelt der biblische Schriftsteller an ihm: Als der babylonische König Merodach-Baladan eine Gesandtschaft zu ihm

schickte, „da verließ ihn Gott, so daß er in Versuchung kam". Der König zeigte ihr nämlich alle seine Schätze, wohl zum Ausdruck untheokratischen Vertrauens auf seinen Reichtum und seine Macht, sowie auch, um dem bei dieser Gelegenheit mit Babylon gegen Ninive geschlossenen Bündnis mehr Nachdruck zu verleihen (vg S 531).

Manasses (693—639), der Sohn und Nachfolger, war das gerade Gegenteil des frommen Vaters, dafür aber seinem Großvater Achaz um so ähnlicher. Er machte den Götzendienst wieder zur Staatsreligion, opferte sogar seine eigenen Kinder dem Moloch und betrieb mit Vorliebe jede Art von Wahrsagerei, Zauberei und Totenbeschwörung, wozu noch unmenschliche Grausamkeit kam, zu deren Befriedigung das Blut der Untertanen in Strömen fließen mußte. Manasses gab dadurch ein schreckliches Ärgernis und machte das Maß der Sünden Judas voll, so daß die hl Schrift den Untergang wiederholt als Strafe dieses Lasterlebens hinstellt. Er wurde auch persönlich dafür gestraft, nämlich durch die strenge, entehrende Haft, die der assyrische König zu Babylon über ihn verhängte (21, 1—17; II Par 33). In seiner Gefangenschaft bekehrte er sich jedoch zum Herrn; auch suchte er nach seiner Freilassung den früher verübten Schaden durch Frömmigkeit und Gesetzeseifer wieder gut zu machen. Er trat sogar mit Waffengewalt gegen den Götzendienst auf und stellte den gesetzlichen Kultus wieder her. In diese spätere Zeit seiner Regierung fällt auch der Bau der S 387 erwähnten Stadtmauer (IV Kg 21; II Par 33)[2].

[2] Manasses hat nach zwei assyrischen Inschriften den Königen Asarhaddon (680—669) und Assurbanipal (668—626) Tribut geleistet. Wohl unter dem letztern hat er sein Vasallenverhältnis gebrochen oder kam wenigstens in diesen Verdacht, zu der Zeit, als unter Führung des Samassumukin von Babylon eine Staatenliga von Elam bis Äthyopien gegen die Assyrier sich erhob. Mit der Schuld der Teilnahme daran oder wenigstens mit dem Verdacht derselben beladen, wurde er vom assyrischen König gefangen genommen. Wenn er nicht nach Ninive, sondern nach Babylon geführt wurde, hat dies darin seinen Grund, weil Assurbanipal seinen Hauptgegner, den König von Babylon, besiegte, und nach Eroberung dieser Stadt, um die Zeit der Gefangennahme Manasses, dort verweilte. — Aus dem vernichtenden Urteil, das IV Kg 21, 5 über ihn gefällt wird und aus dem Umstand, daß sein Sohn Amon jedenfalls vor seiner Thronbesteigung, also mit Zustimmung oder unter dem Einfluß seines Vaters, von Jahve abfiel, schließt Kugler, daß Manasses' Bekehrung nicht von Dauer war (vg Von Moses usw 281 ff).

Sein Sohn Amon (639—638) überbot alle seine Vorgänger an Schlechtigkeit, fiel aber schon nach zwei Jahren einer Verschwörung zum Opfer, worauf sein erst acht Jahre alter Sohn Josias (638—608) zum König ausgerufen wurde. Ihn trifft dasselbe Lob wie den Ezechias. „Ihm war kein König gleich vor ihm, der zurückkehrte zum Herrn von ganzem Herzen und mit aller Kraft, ganz nach dem Gesetz Mosis, und auch nach ihm stand keiner auf, der ihm ähnlich gewesen wäre." Doch hat er sich erst im achten Jahre seiner Regierung (wohl nicht ohne Zutun der Propheten Jeremias und Sophonias) bekehrt. Um so mehr eiferte er gleich seinem Großvater nach seiner Bekehrung für den gesetzlichen Kult. Dieser fromme Regent machte den letzten ernstlichen Versuch, die Theokratie durchzuführen. Im zwölften Jahre seiner Regierung, erst ein Jüngling von 20 Jahren, nahm er den Kampf mit dem Götzendienst und mit dem ungesetzlichen Kultus auf und führte ihn mit Energie und Ausdauer durch. Er zerstörte überall die Götzenaltäre und Opferhöhen und ließ die Götzenpriester hinrichten. Seine Reformbestrebungen dehnte er sogar über die Reichsgrenze nach Israel hin aus. In sechs Jahren war das Land vom heidnischen Kultus gereinigt; nun wurde die Wiederherstellung des Tempels in Angriff genommen, bei welcher Gelegenheit der Hohepriester Helcias das Tempelexemplar des mosaischen Gesetzbuches fand[3]. Als der König daraus die Fluchprophetien des Gesetzes erfuhr und die Prophetin Holda deren Erfüllung in nahe

[3] Aus diesem Fundbericht, den die moderne Pentateuchkritik als Fiktion hinstellt, will der Ägyptologe Naville einen Beweis dafür konstruieren, daß das Deuteronomium mindestens aus der Zeit Salomons stamme. Wie in Ägypten das 64. Kapitel des Totenbuches in der Grundmauer von Ami-Hunnu und die große Regel (Priesterordnung?) von Dendera in einer Ziegelmauer des dortigen Königshauses eingemauert waren und Jahrhunderte später bei Umbauten gefunden wurden, so sei es mit dem israelitischen Gesetzbuch der Fall gewesen. Es wurde von Salomon beim Tempelbau eingemauert und bei den Restaurierungsarbeiten des Josias gefunden. Euringer macht dagegen aufmerksam, daß nach II Par 34, 14 das Gesetzbuch bei Herausnahme des zum Tempel Jahves gebrachten Geldes, also in der Schatzkammer des Tempels, gefunden wurde. Vg Euringer, Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae BZ 1911, 229 ff 337 ff; 1912, 13 ff 225 ff. Zum Fund des Gesetzes und zu der dadurch geförderten Reform vg oben S 307 ff und besonders das dort zitierte Werk von Kegel, auch ZkTh 1921, 289 ff.

Aussicht stellte, veranstaltete er eine Bundeserneuerung und vereidete seine Untertanen auf das Gesetz. Ein großartiges Paschafest war die nächste Frucht dieser religiösen Erneuerung (II Par 35, 1—19). So sehr dem König diese Reform von Herzen ging, auf seiten des Volkes bestand sie zum größten Teil nur in äußerer Nachahmung und wurde besonders von den leitenden Kreisen gewiß nur mit Widerspruch aufgenommen. — Josias stellte sich dem ägyptischen König Nechao II, der Syrien erobern wollte, in der Ebene von Jezrael entgegen, fiel aber in der Schlacht bei Mageddo (**608**). Mit ihm war die letzte Stütze des theokratischen Lebens in Juda zusammengebrochen und der von Isaias und anderen Propheten mühsam eingedämmte Strom des Verderbens hatte wieder freien Lauf.

Darum eilte jetzt das jüdische Staatswesen mit raschen Schritten der Auflösung entgegen und traf endlich auch Juda das Schicksal Israels. Passend hat der Verfasser der Königsbücher in seiner Reflexion über den Untergang Israels beide Reiche zusammengenommen: „Auch Juda hielt nicht die Gebote Jahves, seines Gottes, sondern wandelte die bösen Wege Israels. Deshalb hat der Herr den ganzen Stamm Israels verworfen und sie in die Hände der Zerstörer gegeben und vollends verworfen aus seinen Augen“ (IV 17, 19, 20).

§ 47

Die kleinen Propheten des Reiches Juda

a) Joel

Gerber, Das Zeitalter des Propheten Joel TQS 1889, 355 ff; Schmalohr, Das Buch Joel 1923; Scholz, Kommentar 1885; Gaeberlin, The prophet Joel 1909.

Joel ist der Prophet des Gerichtes. In seinem zweiteiligen Buche verkündet er zuerst das Gericht über Juda (1, 2—2, 17) und dann die Wiederherstellung des Reiches, das durch das Gericht über die Heidenvölker seiner Vollendung entgegengeführt wird (2, 18—3, 21).

In überaus lebendiger Rede schildert der Prophet im ersten Teil eine ungeheure Heuschreckenplage, durch die das Land so verwüstet wird, daß es in die größte Not gerät und sogar der Opferdienst bedroht ist. Angesichts dieser Plage und ihrer Folgen ermahnt Joel mit eindringlichen Worten das Volk zweimal zur Buße und Bekehrung und

zur reumütigen Bitte um Verschonung. Der zweite Teil enthält die Antwort Gottes darauf. Die durch die Zerstörung bewirkte Hungersnot wird großer Fruchtbarkeit Platz machen. Dies ist zugleich Sinnbild des geistigen Regens, der durch den heiligen Geist ausgegossen wird. Die Rettung Judas wird besiegelt durch das Gericht der Vergeltung über seine Feinde, die im Tale Josaphat wie Schlachtopfer versammelt sind. Nach dem Gerichte Gottes über sie wird Jerusalem und Sion wieder der Mittelpunkt des Reiches Gottes sein.

Die älteren Erklärer nehmen die Heuschrecken nur als symbolische Einkleidung für einen äußeren Feind, der mit unwiderstehlicher Kraft in das Land eindringt; die neueren halten aber an der buchstäblichen Deutung fest, teilweise jedoch in dem Sinne, daß im Kp 2 neben der Heuschreckenplage unter dem Bild derselben das Eindringen eines äußeren Feindes geschildert wird. Je nach der Zeit, in welche das Auftreten Joels verlegt wird, wird auch dieser Feind verschieden gedeutet. Die Stellung im Kanon weist darauf hin, daß Joel von den Juden den ältesten Schriftpropheten beigezählt wurde. Aus der klassischen Sprache läßt sich schließen, daß Joel in der Blütezeit der hebräischen Literatur gewirkt hat. Da Amos einige Berührungspunkte mit ihm aufweist (vg Am 1, 2; 9, 13 mit Joel 3, 16, 18), dürfte er nicht nach diesem einzusetzen sein.

b) Abdias

Peters, Die Prophetie Obadjahs 1892; Theis, Die Weissagung des Abdias 1917; Caspari, Der Prophet Obadja.

Der Prophet Abdias verkündet in seiner kurzen Prophetie ein Strafgericht gegen Edom. Dabei ist dieses Volk als Repräsentant der Gottesfeinde überhaupt aufgefaßt und wird ihrem Schicksal die Verherrlichung des Reiches Gottes gegenübergestellt.

Das Strafgericht ist durch das Verhalten Edoms gegen sein Brudervolk verdient, indem die Edomiter bei der Einnahme Jerusalems durch auswärtige Feinde mit den Eroberern sogar gemeinsame Sache machten. Diese Strafe ist aber nur ein einzelner Akt des großen Gottesgerichtes, dem alle Völker nach dem Rechte der Vergeltung verfallen. Israel und Juda werden aber dadurch wieder „das Reich des Herrn“ auf Sion bilden.

Die Zeit, in welcher Abdias gewirkt hat, kann beim Mangel bestimmter Angaben nur mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. Abdias ist älter als Jeremias, der das Orakel gegen Edom in sein Buch (49, 22 ff), teilweise sogar dem Wortlaute nach, aufgenommen hat. Auch Joel trägt unverkennbare Spuren der Abhängigkeit von Abdias, wozu besonders der Satz: „Auf dem Berg Sion und in Jerusalem wird Rettung sein“ (2, 32; vg Abd 17) gehört, der durch die Worte: „Wie der Herr gesprochen hat“ als Zitat einer älteren Offenbarung bezeichnet wird. Die genauere Bestimmung hängt davon ab, was für eine Eroberung Jerusalems V 11 gemeint sei. Am wahrscheinlichsten ist darunter die Plünderung der Stadt durch die vereinigten Philister und Araber zur Zeit des Königs Joram von Juda zu verstehen (II Par 21, 16 f). Ist diese Annahme richtig, so hat der Prophet bald nach diesem Ereignis (ca 843) geweissagt.

c) Michäas

Reinke, Der Prophet Micha 1874; Roerda, Commentarius in vaticinium Michae 1869; Caspari, Über Micha den Morasthiten und seine prophetischen Schriften 1852; Beck, Micha und Joel 1898.

Michäas wirkte nach der Überschrift unter den Königen Joathan, Achaz und Ezechias, war also ein Zeitgenosse des Isaias und ist darum nicht identisch mit dem III Kg 22, 8 erwähnten Propheten gleichen Namens, von dem er auch durch das Prädikat „der Morasthite" (von seiner Vaterstadt Morescheth-Gath in Juda) unterschieden wird. Über sein Leben ist weiter nichts bekannt, außer daß seine Prophetie vom Untergang Judas (3, 12) auf den König Ezechias und das Volk einen heilsamen Eindruck gemacht hat, weshalb er im Verein mit Isaias diesen frommen Herrscher in seiner Reformtätigkeit unterstützt zu haben scheint (vg Jer 26, 17—19).

Sein Buch zerfällt in drei, durch den gleichen Eingang „Höret" und den abgeschlossenen Gedankengang leicht unterscheidbare Teile und bietet darin wahrscheinlich eine Zusammenfassung des wesentlichen Inhaltes verschiedener Reden.

α) Im ersten Teil (1; 2) verkündet er die Zerstörung des Reiches als Strafe der Lasterhaftigkeit und die darauffolgende Wiederherstellung.

Das Gericht erstreckt sich über beide Reiche, Israel und Juda. Die Hauptschuldigen sind die Hauptstädte, zunächst Samaria, dann Jerusalem; darum wird die Verwüstung bei der ersteren Stadt beginnen und sich dann auch über Jerusalem ausdehnen, dessen Bewohner in die Gefangenschaft wandern müssen. Das Endlos wird aber die Wiederaufrichtung Judas und seine Vereinigung mit Israel zu einem Reich und die Herrschaft Gottes über dasselbe sein, der das Volk aus der Gefangenschaft in die Heimat zurückführen wird.

β) Der zweite Teil hat dasselbe Thema: Untergang der alttestamentlichen Theokratie und Aufrichtung des Reiches Christi (3—5).

Der Grund des allgemeinen Verderbens liegt darin, daß die weltlichen und geistlichen Führer des Volkes, die Fürsten, die (ohne göttlichen Beruf auftretenden) Propheten und die Priester von Gott abgefallen sind. Darum wird die Hauptstadt Jerusalem als politischer und religiöser Mittelpunkt des Reiches gänzlich zerstört werden. Das Ende aber wird die glorreiche Erhöhung Jerusalems sein; der Sion wird alle Berge an Berühmtheit überragen, da er zum Mittelpunkt des messianischen Reiches erkoren ist. Alle Völker werden ihm zuströmen und in das dort gegründete Friedensreich eintreten. Der Umschwung wird dadurch eingeleitet werden, daß, während das Volk in tiefster Erniedrigung schmachtet, im kleinen Bethlehem sein

Retter und König geboren wird, der ein Friedensreich aufrichten und seine Feinde vollständig überwinden wird.

γ) In Form eines vor ganz verläßlichen, weil unwandelbaren Zeugen (vor den Bergen und Grundfesten der Erde) geführten Rechtsstreites zwischen Gott und seinem Volk gibt der Prophet näheren Aufschluß über den Verlauf der göttlichen Heilstätigkeit (6; 7).

Der Prophet hat schon in den früheren Reden mehr als andere neben den religiösen auch soziale Töne angeschlagen. Dies geschieht auch hier; er will als Zeichen der Bekehrung nicht äußerliche Opfer, sondern inneren Gesinnungswandel, besonders im Verhalten gegen die Mitmenschen. Die sittliche Verkommenheit, von der der Prophet ein schauderhaftes Gemälde entwirft, zeigt sich gerade in der grassierenden Ungerechtigkeit, die in den verschiedensten Formen sich breitmacht. Aber sie wird durch Reue und Besserung überwunden werden, worauf Gott Israel wiederherstellen und dabei die Wunder der Vorzeit erneuern wird.

d) Nahum

Breitenreicher, Ninive und Nahum 1861; Happel, Der Psalm Nahums 1900; Billerbeck und Alfred Jeremias, Der Untergang Ninives und die Weissagungsschrift des Nahum von Elkosch. Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft III 1895, 87 ff.

Der Prophet Nahum weissagt zum Trost Judas die bevorstehende Einnahme Ninives, den Sturz des assyrischen Reiches und zugleich die Niederwerfung der in Assur dargestellten Macht des Satans. Die Weissagung besteht aus drei Teilen, die mit den drei Kapiteln des Buches zusammenfallen.

Anfangs sind die Gedanken ziemlich allgemein; die Eigenschaften Gottes, die nicht bloß die Bestrafung seines Volkes, sondern aus Erbarmen darüber noch mehr die Niederwerfung der Feinde desselben verlangen und auch verbürgen (1). Dieses Strafgericht gilt der Weltstadt Ninive. Die Belagerung, Eroberung und Zerstörung dieser Stadt werden mit einer Lebendigkeit geschildert, als ob der Prophet mitten zwischen Ansturm und Verteidigung stünde und das großartige Ereignis, den unwiderstehlichen Ansturm der Sieger, die verzweifelte Gegenwehr der Assyrier, das Einströmen der Fluten des Tigris und die allgemeine, regellose Flucht der Besiegten mit eigenen Augen sehen würde (2). Dadurch wird an Ninive nur Vergeltung geübt. Sollte es im Hinblick auf seine Macht sich sicher wähnen, so möge es auf das Los hinblicken, das die Assyrier selbst in unmenschlicher Grausamkeit der ägyptischen Weltstadt No-Ammon (Theben, in V irrtümlich Alexandria) bereitet haben. So wie sie dieser Stadt es gemacht, so wird man an Ninive tun. Die Züchtigung, die über Ninive kommt, wird ebenso wie seine Bosheit unergründlich sein (3).

Es liegt der Gedanke nahe, daß Nahum sein Orakel bald nach der Eroberung Thebens durch die Assyrier unter dem frischen Eindruck

dieses großartigen Ereignisses verfaßt hat. Damals herrschte in Juda Manasses, der zeitweilig sogar in assyrischer Gefangenschaft schmachtete. Ein Orakel gegen Ninive war also ganz besonders am Platz.

e) Habakuk

Reinke, Der Prophet Habakuk 1870; Happel, Der Prophet Habakuk erklärt 1900; Delitzsch, Der Prophet Habakuk ausgelegt 1843; Baumgartner, Le prophète Habacuc 1885; Davidson, Nahum, Habakkuk and Zephaniah 1896. — Zur äußeren Form von Kp 3: Sommer, Biblische Abhandlungen 1846, 68 ff.

Das Buch des Propheten Habakuk enthält: *α)* in der Form eines Zwiegespräches zwischen Gott und dem Verfasser eine Weissagung über die Züchtigung Judas durch die Chaldäer und über den Untergang dieses Reiches selbst (1; 2); *β)* einen Psalm, worin der Prophet die Ankunft Gottes zum Gericht über die Feinde Judas schildert und um Verschonung des Volkes bittet (3). Dabei ist die Darstellung so allgemein und ideal gehalten, daß das Thema des Buches nicht so eng beschränkt werden darf. Es wird darin vielmehr im Rahmen eines historischen Ereignisses zugleich der Untergang der durch die Chaldäer repräsentierten gottfeindlichen Macht überhaupt und die Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Messias, einschließlich seines Gerichtes über die Welt, vorausverkündet.

α) Der Prophet beginnt mit einer an Gott gerichteten Klage über das in Juda herrschende Sittenverderbnis, worauf ihm dieser antwortet, daß alsbald die Strafe durch die Chaldäer hereinbrechen werde. Diese Offenbarung erfüllt den Propheten mit Schrecken. Er kann sich nicht zurechtfinden beim Gedanken, daß der noch viel schlechtere Chaldäer über das Volk Gottes und darum über Gott selbst triumphieren solle (1). Darauf wird ihm die Offenbarung zuteil, daß der Gerechte (Israel) in seinem Glauben Bestand hat, der Ungerechte (der Chaldäer) aber zugrundegehen wird. Das über die Chaldäer hereinbrechende Gottesgericht wird sodann in Form eines Liedes von fünf Strophen (ebensoviel Weherufen) geschildert.

β) Unter dem überwältigenden Eindruck dieser Offenbarung wendet sich Habakuk wiederum auf die klar geschaute Zukunft hin und indem er sie neuerdings darstellt, gibt er zugleich den Eindruck wieder, den die Erkenntnis derselben auf ihn gemacht. — Voll Furcht bittet er Gott, er möge sein Volk schonend behandeln, dann schildert er die bevorstehende Ankunft Gottes zum Gericht über seine Feinde und zur Errettung seines Volkes mit Bildern, die dem göttlichen Walten zugunsten Israels in der Vorzeit entnommen sind. Nachdem er neuerdings von Furcht ob der kommenden Tage der Trübsal ergriffen wird, bricht er in Jubel aus über die endgültige Errettung seines Volkes.

Eine Andeutung über die Zeit des Propheten wird 1, 5. 6 gegeben. Dadurch wird die Weissagung in jene Zeit versetzt, in welcher die Chaldäer noch eine ganz untergeordnete Rolle spielten und Babylon noch eine Provinz von Assyrien war, also vor 625, in welchem Jahre Nabopolassar den Grund zur chaldäischen Weltmacht legte. Da 1, 2—4 der Götzendienst nicht erwähnt ist (im Gegensatz zu 2, 6—10), so dürfte die Prophetie nach der babylonischen Gefangenschaft des Manasses (647/646) niedergeschrieben worden sein (vg S 483).

f) Sophonias

Reinke, Der Prophet Zephanja 1868; Lippl, Das Buch des Propheten Sophonias (BSt XV 3) 1910; Schulz, Kommentar über den Propheten Zephanja 1892; Besson, Introduction au prophète Sophonie 1910.

Sophonias, der Urenkel eines Ezechias (in dem manche den gleichnamigen König sehen), war nach der Überschrift unter König Josias tätig. Sein Buch enthält Strafandrohungen über Juda und Jerusalem sowie über die damit in Verbindung stehenden Völker, nebst der tröstenden Aussicht auf die durch Gericht und Buße herbeigeführte messianische Zeit.

Jahve wird über Juda ein Strafgericht schicken, das gleich furchtbar wie nahe ist, und dem niemand entrinnen kann (1). Die dringende Ermahnung, rechtzeitig sich zum Herrn zu bekehren, bildet den Übergang zum zweiten Teil, worin auch den heidnischen Völkern, den Philistern, Moab, Ammon, Äthyopien, besonders Assur und seiner Hauptstadt Ninive, die bevorstehende Strafe angekündigt wird (2). Der Prophet lenkt seinen Blick auf Juda zurück, das an Schlechtigkeit hinter den Heiden nicht zurücksteht und deshalb auch ihr Schicksal teilen muß, dadurch aber wieder zum Herrn bekehrt wird. Gleichen Schritt mit dieser Umkehr hält die Wiederbegnadigung Israels, die mit der Rückkehr aus dem Exil den Anfang nehmen wird (3).

§ 48

Der Prophet Isaias (I)

Knabenbauer, Plan und Gedankengang des Isaias ZkTh 1878, 650 ff; 1879, 18 ff; 429 ff; Schegg, Der Prophet Isaias 1850; Rohling, Der Prophet Isaias 1872; Neteler, Das Buch Isaias usw 1876; Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias 1881, wo 31 ff weitere Literatur angegeben ist; Commentarius in Isaiam (Cursus) 1887; Condamin SJ, Le livre d'Isaïe 1905; Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über das Buch Jesaia 4, 1889; Orelli, Die Propheten Jesaia und Jeremia 1904; Duhm, Das Buch Jesaia 2, 1902. — Himpel, Zeit der Abfassung von Isaias Kap 40—66, TQS 1878, 294 ff, 463 ff; Kaulen, Einleitung II, 204 ff; Cornely, SZ 306 ff; Zschokke-Döller, 328 sqq; Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteile der Propheten 1908, 46 ff.

Die Berufung zum prophetischen Amt (Kp 6)

Das prophetische Wirken des Isaias fällt in die Regierungszeit der Könige Azarias, Joatham, Achaz und Ezechias. Es war eine Zeit, in der das Reich unter den zwei erstgenannten Königen politisch wohl einen bedeutenden Aufschwung nahm, dann aber durch das antireligiöse Treiben des Achaz und durch seine verfehlte Außenpolitik an den Rand des Abgrundes gebracht wurde. Isaias war berufen, in dieser verhängnisvollen Zeit für die Ehre Jahves und für das Wohl seines Volkes als Prophet des Herrn eine außerordentliche Tätigkeit zu entfalten, dabei auch in die politischen Verhältnisse mächtig einzugreifen, das Volk, hoch und nieder, von seinen religiösen Irrwegen, den König und die Großen des Reiches aber von ihrer verfehlten Politik der Anlehnung an heidnische Reiche zurückzubringen. Wie seine Aufgabe eine außerordentliche war, wurde er auch in einer außerordentlichen Vision zum prophetischen Amte berufen.

Als Isaias im Todesjahre des Azarias im Tempel betete, da erschien ihm Gott, als König der Herrlichkeit auf dem Throne sitzend, von Seraphim umgeben, die in zwei Chören abwechselnd immerfort denselben Lobpreis Gottes sangen: „Heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heerscharen; voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit!“ Diesem „Heilig“-Ruf gegenüber ward sich Isaias als Sünder und Glied eines sündigen Volkes so recht bewußt, wie unwürdig er der göttlichen Gegenwart war, mit der er begnadigt wurde. Einer der Engel berührte darauf seinen Mund mit einem Glühstein des Rauchopferaltars zum Zweck und Zeichen der Reinigung. Jetzt erhielt Isaias eine neue Gnade, die Berufung zum prophetischen Amt, das er mit heroischer Bereitwilligkeit auf sich nahm. Zugleich damit wurden ihm wichtige Aufschlüsse über den Inhalt und Erfolg seiner Sendung zuteil.

Im Engelgesang ist das Ziel des Erlösungswerkes ausgedrückt: das nächste, die Herstellung der Heiligkeit unter den Menschen, und das Endziel, die Verherrlichung Gottes. An der Erreichung dieses Zieles mitzuwirken, ist die Aufgabe des Propheten. Israel hatte den Beruf, ein heiliges Volk zu sein („Seid heilig, weil ich heilig bin!“ Lv 11, 44); aber noch nie war es so weit von der Erreichung desselben entfernt gewesen, wie zur Zeit des Isaias.

Er hatte die Aufgabe, es wieder zurückzuführen und dadurch mitzuhelfen, daß Gottes Ehre auf Erden wieder aufgerichtet werde. Zu diesem Zweck wurde er an Israel gesandt, um ihm die göttlichen Ratschlüsse zu verkünden und seine Sünden vorzuhalten. Über den Erfolg seines Wirkens wird er nicht im Unklaren gelassen. Es wird ihm ergehen, wie es den anderen Propheten ergangen ist: seine Tätigkeit wird erfolglos sein, ja noch mehr, seine Predigt wird die Reaktion des Bösen und darum die Steigerung der Bosheit bis zur Verstockung Israels hervorrufen. Er muß also dazu beitragen, daß der Abfall des Volkes vollständig und dadurch dessen Untergang besiegelt werde. Damit erhält er auch die Aufgabe, das hereinbrechende Strafgericht wiederholt zu verkünden. — Auf die teilnahmsvolle Frage, wie lange dieser Zustand der Verhärtung und Verwerfung Israels dauern werde, bekommt er zur Antwort eine nähere Aufklärung über die weitere Entwicklung der Geschichte des auserwählten Volkes: So lange wird beides dauern, bis das Strafgericht Gottes über sein Volk vollständig hereingebrochen ist und durch das Exil seinen Gipfelpunkt erreicht hat. Der Baum Israel wird umgehauen und nur ein Wurzelstumpf bleibt übrig[1]; aber dieser Wurzelstumpf ist ein Same, aus dem Heiligkeit hervorsprossen wird. Damit ist die Aussicht auf Rettung und auf die Erfüllung des Heilig-Gesanges der Seraphim eröffnet und zugleich die Weisung gegeben, auch diese Rettung dem Volk zu verkünden. Isaias hatte also in seiner prophetischen Tätigkeit denselben Weg zu durchgehen wie die Propheten überhaupt, nur mit dem Unterschied, daß sie allumfassend war. Was bei anderen Propheten zerteilt vorkommt, vereinigt er zu einem großartigen Bild der Zukunft, und wo andere oft nur andeuten, führt er die zukünftige Entwicklung des Erlösungswerkes bis ins kleinste Detail aus; besonders ist die Vollendung dieses Werkes, die Rettung Israels, der Hauptgegenstand seiner Prophetien und dementsprechend

[1] V 13 ist nach dem Urtext zu übersetzen: „Und ist noch ein Zehnteil übrig, so soll auch dieser wiederum der Vertilgung anheimfallen, gleich der Terebinthe und der Eiche, von der, wenn sie gefällt wird, ein Wurzelstumpf übrig bleibt. Same der Heiligkeit ist solcher Wurzelstumpf."

sein ganzes Buch vom Gedanken an die Erlösung Israels vom Anfang bis zum Ende, zumal im zweiten Teil, durchzogen; Isaias ist sowohl durch den Inhalt seines Buches, als durch die Klarheit seiner Weissagungen der Evangelist des Alten Testaments.

Die Berufungsvision hat Isaias nicht bloß den Ideenkreis für seine prophetische Tätigkeit vermittelt, sondern durch den tiefen, unverwüstlichen Eindruck, den sie auf ihn machen mußte, seiner Tätigkeit auch ein ganz individuelles Gepräge aufgedrückt. Sein Buch ist von gewissen Lieblingsideen und Redewendungen durchzogen, die einzig in der Berufungsvision ihre Erklärung finden.

α) Zunächst gilt dies von der Erscheinung selbst und deren Erklärung durch den Gesang der Seraphim. Das geschaute Bild entschwindet Isaias während seiner ganzen prophetischen Tätigkeit nie mehr aus den Augen und der Engelgesang tönt immer in seinen Ohren wieder. Immer und überall kehrt der Gedanke an Jahve, den „König der Heerscharen", den „dreimal Heiligen", wieder, dessen „Herrlichkeit die Erde erfüllt". Jahve ist ihm das eigentliche Zentrum, der Ausgangs- und Zielpunkt des Erlösungswerkes. Alles betrachtet und beurteilt er vom Standpunkt der Berufungsvision aus. — Darum ist dem Propheten besonders das Wort „heilig" so geläufig. Offenbar unter dem Eindruck dieser Vision hat Isaias Gott den Namen „Der Heilige Israels" (Sanctus Israel) beigelegt, der bei ihm beiläufig dreißigmal, außerdem nur noch ein paarmal in der ganzen Bibel vorkommt. Ebenso durchdrungen ist er vom Gedanken an die Macht und Herrlichkeit Gottes. Diese Eigenschaften Gottes erweisen sich besonders dadurch, daß aller irdische Pomp vor dem Herrn in nichts versinkt. Der Gedanke: „Niedergebeugt wird der Hochmut der Menschen, erhöht Jahve allein in jenen Tagen" (2, 11) kehrt in den verschiedensten Wendungen immer und immer wieder. Besonders ist es die dem Herrn entgegenstehende weltliche Macht, habe sie nun im auserwählten Volk oder unter den Heiden ihren Boden, die von der unendlichen Übermacht Gottes niedergedrückt wird. Dies ist ja notwendig zur Aufrichtung des messianischen Reiches, zur Verwirklichung des Erlösungsplanes. So weiß Isaias die Idee von der Machtentfaltung Gottes mit der Idee der Erlösung und der Verherrlichung Gottes auf das innigste zu verbinden. Diese letztere erscheint besonders oft als Finale der einzelnen göttlichen Werke. — Eine Ergänzung dieser Gedanken bietet der Name des Propheten selbst, Isaias, eigentlich: ješ'ajahu = Jahve ist Heil (oder Rettung). Jahve ist wie das Ziel, so auch der Urheber des Erlösungswerkes, der Rettung Israels; dies gilt nicht bloß von seiner Vollendung, sondern ebenso erwahrt es sich in den einzelnen Entwicklungsphasen, besonders in der Geschichte des auserwählten Volkes. Mit einer leicht begreiflichen Vorliebe führt Isaias diesen Gedanken aus, sowohl negativ als positiv. Negativ, indem er die Nichtigkeit jeder anderen Hilfe außer der von Gott erhofften betont, in Ausführung des Grundsatzes: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht bestehen" (7, 9); positiv, indem er oft und oft auf die durch Gott allein zu bewirkende Rettung hinweist.

β) Besonders wichtig zum Verständnis des isaianischen Ideenkreises ist das Bild von 6, 13. Der „Wurzelstumpf" versinnbildet den Rest, der nach dem wiederholten Strafgericht von dem auserwählten Volk übrig bleibt, ein Lieblingsgedanke des Propheten, ausgedrückt auch im Namen seines älteren Sohnes še'ar jašub (der Rest bekehrt sich). Dieser Wurzelstumpf ist ein Same der Heiligkeit; es wächst nämlich aus ihm, wie anderswo näher ausgesprochen wird, ein heiliger Zweig hervor, der Messias (germen Domini, fructus terrae sublimis — 4, 2; virga de radice Jesse — 11, 1; radix de terra sitienti — 53, 2). Diese offenbar in der Berufungsvision begründete Idee kehrt auch bei einigen späteren Propheten wieder, so Jer 23, 5; 33, 15 (germen iustum, germen iustitiae), Ez 17, 22—24; Zach 3, 8; 6, 12 ist semach (oriens, Sprosse) sogar als Eigenname des Messias verwendet.

Das Bild vom übriggebliebenen Wurzelstumpf und dem hervorsprossenden Zweig birgt aber noch einen anderen, für die Entwicklung der messianischen Prophetie überaus wichtigen und fruchtbaren Gedanken in sich. Die Herrlichkeit Gottes und das Heil aus Gott zeigen sich gerade darin, daß das Stolze, Erhabene einem mächtigen Baum gleich oder gar wie der Wald des Libanon gefällt wird, und dementgegen das Reich der Heiligkeit nur wie ein Zweiglein ist, das aus dem kaum sichtbaren Wurzelstumpf emportreibt, dh mit unscheinbaren Anfängen beginnt. Der unscheinbare Anfang besteht 1) in der Erniedrigung des Messias selbst, der als ein kleines Kind, von Armut umgeben, in die Welt eintritt (7, 14; 9, 6; 11, 1), bei seinem Wirken in stiller Zurückgezogenheit alles Aufsehen vermeidet (42, 1—3) und endlich in seinem Leiden (der Vollendung des Erlösungswerkes) unter alle Menschen verdemütigt wird (49, 7; 50; 52, 13—53, 12). In vollster Harmonie damit weist aber auch 2) das von Christus gestiftete Reich der Heiligkeit sehr bescheidene Anfänge auf, nicht bloß indem es anfänglich nur wenige Anhänger zählt, sondern auch diese den Armen und Geringen dieser Welt entnommen sind; führt ja Christus als Beweis seiner messianischen Würde die Worte an: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt", ein bei Isaias oft wiederkehrender Gedanke.

Isaias hat in Ausübung seines Berufes mit großer Tatkraft in die Ereignisse seiner Zeit eingegriffen. Wo immer die Sache Gottes in Frage stand, ist er mit hinreißender Beredsamkeit als der Herold des göttlichen Willens aufgetreten und hat sich auch durch den Mangel an Erfolg in seinem Wirken nicht irremachen lassen. Und als die Arbeit für seine Zeitgenossen der Hauptsache nach beendet war, griff er zur Feder, um seinen Geist für die ferne Zukunft, die er nie aus dem Auge gelassen hatte, fruchtbar zu machen.

Das Buch des Isaias ist eine Sammlung von einzelnen Schriftstücken, die, wie aus mehreren Zeitangaben (zB 7, 1; 13, 1; 19, 1; 20, 2; 36, 1) ersichtlich ist, im großen und ganzen chronologisch geordnet sind, sich aber nebenbei zu einem planvollen Ganzen zusammenfügen. Es zerfällt

in zwei scharf voneinander abgegrenzte Teile: a) 1—35 mit einem historischen Epilog (36; 37), b) 40—66 mit einer historischen Einleitung (38; 39). — Der zweite Teil ist eine geschlossene Abhandlung, die zwar in Redeform eingekleidet, aber wohl nicht mündlich vorgetragen wurde, während der erste Teil als eine wenn auch nicht buchstäblich genaue Aufzeichnung wirklich gehaltener Reden anzusehen ist.

A) Des Buches Isaias erster Teil

(1—37)

Dieser Teil gliedert sich in mehrere Redezyklen, die ziemlich leicht abzugrenzen sind. Zwei von ihnen, 7—12 und 28—35, schließen sich an eine bestimmte historische Situation an, der Zyklus 13—27 enthält eine Sammlung von Weissagungen gegen die heidnischen Völker. Von den noch übrigen Kp 1—6 scheidet sich 6 leicht als Bericht über die Berufungsvision aus. Kp 1 ist die Einleitung in das ganze Buch, die in bündiger Kürze dessen Hauptinhalt (nämlich Anklage gegen das Volk, Androhung der verdienten Strafe und Aussicht auf Rettung) enthält. Auch diese Rede wurde wahrscheinlich nur schriftlich verfaßt. Es bleiben noch Kp 2—5, die demnach in die Zeit Joathams fallen würden. Einige Erklärer nehmen jedoch an, daß auch diese Kapitel nur schriftlich verfaßt worden sind und gleichsam die erweiterte Einleitung in das ganze Buch bilden. In 2—4 wird dargelegt, wie dem Beruf Israels und seiner messianischen Zukunft, in der es der geistige Mittelpunkt aller Völker sein wird, aus dem allen Nationen Heil zuströmt, die Gegenwart ganz und gar widerspricht; darum wird ein hartes Strafgericht über das Volk ergehen, in dem die ungerechten Führer des Volkes und die üppigen Frauen besonders hart mitgenommen werden. Dadurch wird die messianische Zukunft angebahnt. In 5 wird Israels Benehmen mit der Liebe Gottes in Vergleich gebracht und so ein neuer Anlaß zu Vorwurf und Strafverkündigung gegeben.

a) Die Weissagung vom Emanuel während des syrisch-ephraimitischen Krieges

(7—12)

Mit wenigen Worten zeichnet Isaias die politische Lage Judas, die zu den folgenden Prophetien Veranlassung gab: den Plan der verbündeten Könige von Israel und Syrien, das davidische Königshaus zu stürzen und den Sohn eines gewissen Tabeel auf den Thron von Juda zu erheben, sowie die ungemessene Furcht des Königs und des Volkes angesichts der bereits gegen Jerusalem vorrückenden Heeresmassen der Verbündeten. In dieser kritischen Lage wurde Isaias beauftragt, mit seinem Sohn Schearjaschub sich zu Achaz zu begeben, um ihn zum Glauben zurückzurufen und zum Gottver-

trauen aufzumuntern, und zwar, als die erste Mahnung nichts nützte, unter Angebot irgendeines vom König selbst aus der ganzen Natur zu wählenden Wunders. Achaz erhielt die bestimmte Versicherung: „Der Plan der Feinde wird nicht gelingen", darum auch die ebenso bestimmte Ermahnung: „Verhalte dich ruhig und fürchte dich nicht"; er wurde aber auch vor die Alternative gestellt: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht Bestand haben". Hier sollte sich nun die traurige Voraussicht erwahren: „Höret nur immerfort, aber verstehet nicht" usw. Achaz wies das Anerbieten des Herrn mit heuchlerischem Spott zurück. Er hatte sich bereits um Hilfe umgesehen: von heidnischer Gesinnung erfüllt, sich an Heiden, nämlich an den assyrischen König Tiglath-Pilesar, gewendet.

Dies gab dem Propheten Veranlassung, mit einer bedeutungsvollen Weissagung aufzutreten, in der anschließend an die zwei Angelpunkte der Prophetie: „Das wird nicht bestehen und nicht geschehen"; und „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht Bestand haben", die Zukunft enthüllt und den verkehrten Plänen der Menschen der Plan Gottes entgegengestellt wird: *α)* Die verbündeten Reiche Israel und Syrien wollen das davidische Königshaus stürzen. Dies kann nicht geschehen wegen der dem König David gegebenen Weissagung des ewigen Bestandes seiner Herrschaft; die feindlichen Reiche werden dafür durch den Untergang bestraft; Assur ist berufen, die Strafe zu vollziehen. — *β)* Achaz glaubt nicht und vertraut nicht auf die Kraft der zugesagten Hilfe Gottes, sondern lehnt sich an die heidnische Weltmacht an und bittet den assyrischen König um Hilfe. Zur Strafe dafür wird gerade Assyrien (und zwar infolge dieser Anlehnung) harte Bedrängnis und Verderben über Juda bringen. — *γ)* Assur ist die Zuchtrute Judas in der Hand Gottes. Es versteht aber diese seine Stellung nicht; es überhebt sich gegen den Herrn und will Juda ganz vernichten. Das darf wiederum wegen der David gegebenen Verheißung nicht geschehen: Assur geht zugrunde und Juda siegreich aus der Bedrängnis hervor.

Bürgschaft für diesen glücklichen Ausgang der doppelten Bedrängnis ist der Messias, da ja um seinetwillen dem davidischen Königshaus ewige Herrschaft zugesichert ward. Der Messias ist demnach der ideale Mittelpunkt,

durch den dieser Verlauf der Geschichte Israels bedingt ist, und als solcher erscheint er auch in dieser Prophetie. Isaias aber bleibt nicht dabei stehen. Die gegenwärtige sowohl als die neu verkündete Bedrängnis des Reiches Juda ist ein Vorspiel des Kampfes, der von seiten Babylons gegen dasselbe entbrennen wird, und damit zusammen Vorspiel und Vorbild des geistigen Kampfes, den Satan und sein Anhang gegen das Reich des Messias führen. Der Prophet blickt von der Gegenwart und von der nächsten Zukunft in diese Ferne, zumal ja der Messias dort viel unmittelbarer den siegreichen Ausgang des Kampfes bedingen, ja herbeiführen wird. So nimmt Isaias von der politischen Lage der Gegenwart und der nächsten Zukunft Veranlassung, die wichtigsten Aufschlüsse über Person und Werk des Messias zu geben. Dieser ist ihm das Bindeglied, durch das sich die Enthüllung der messianischen Zukunft an die Darstellung der in der damaligen Zeit sich entwickelnden Lage Judas anschließt. Entsprechend dem Gesetz der prophetischen Perspektive wird aber nur der ideale Zusammenhang hervorgehoben und deshalb die Sache wenigstens zum Teil so dargestellt, als ob die messianische Zukunft unmittelbar aus der Gestaltung der Gegenwart sich ergeben würde.

Die ganze Weissagung besteht aus drei Reden, die im Grunde genommen dasselbe Thema haben, freilich mit dem der isaianischen Darstellung überhaupt eigenen Gedankenfortschritt; in allen drei Reden bildet die Verkündigung des Messias, speziell seiner menschlichen Geburt, das Zentrum.

α) In der ersten Rede (7, 13—25) wird die wunderbare Geburt des Messias verkündet als das Wunderzeichen, durch das die Rettung Judas aus der gegenwärtigen Bedrängnis verbürgt ist: „Siehe, die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Emanuel“ (V 14). Emanuel ist der Messias. Abgesehen von der authentischen Erklärung bei Mt 1, 23 ergibt sich dies daraus, daß 8, 8 Juda sein Land genannt wird und er 8, 10 (in V steht dafür die Übersetzung: Nobiscum Deus) als Unterpfand für die endgültige Niederwerfung aller Feinde des Herrn und seines Volkes erscheint, besonders aber aus der weiteren Entwicklung der Prophetie in 9, 6. 7 und 11, 1 ff; denn es ist überall von derselben Person die Rede. Emanuel ist ein Wunderzeichen in seiner Person, als Gott und Mensch zugleich, sowie in seiner Geburt aus der unversehrten Jungfrau. Das Wunder der Geburt betont der Prophet mit besonderer Emphase. Er schaut im Geist eine ganz bestimmte Jungfrau (ha'almà), die trotz ihrer Unversehrtheit im Zustand der Schwangerschaft sich befindet; er schaut, wie diese Jungfrau soeben einen Sohn gebiert und ihm den Namen gibt, also das sonst dem Mann zustehende Recht der Namen-

gebung selbst ausübt, da sie ja den Sohn ohne Hilfe eines Mannes empfangen hat. Sie heißt den wunderbar geborenen Sohn Emanuel, dh „Mit uns Gott!"; denn durch ihn wird Gott mit der Menschheit (speziell mit dem Volk Israel) verbunden, und zwar in zweifacher Hinsicht: durch die persönliche Vereinigung mit der menschlichen Natur und durch die wunderbare Hilfeleistung, die Gott gerade jetzt um dieser Vereinigung willen Israel und später durch den Gottmenschen der ganzen Welt zukommen läßt. Eben deshalb ist dieses Zeichen, obgleich für Israel noch zukünftig und darum nur durch den Glauben erfaßbar, dennoch besonders geeignet, Unterpfand für den Fortbestand der davidischen Herrschaft zu sein; kann ja um des Messias und seines ewigen Reiches willen das Haus David überhaupt nicht untergehen.

Ist so Emanuel eine Bürgschaft der Rettung des davidischen Königshauses aus der Gefahr des drohenden Unterganges, wie er später auch Bürgschaft ist für den Sieg seines Reiches gegen den Ansturm aller gottfeindlichen Mächte (8, 9. 10), so hat anderseits dieses Zeichen für Achaz und das ganze Königshaus den Charakter einer Strafweissagung, der Weissagung schweren Unglückes, das über das davidische Königshaus und das von ihm beherrschte Land hereinbrechen wird. Denn Emanuel, dieser erhabenste, durch wesenhafte Verbindung mit der göttlichen Natur ausgezeichnete davidische Sproß, wird von seiner jungfräulichen Mutter in Armut geboren, er wird in Entbehrung und Niedrigkeit seine Jugend verbringen; denn Butter und wilder Honig wird des Knaben Nahrung sein, weil sein Land verwüstet und das davidische Haus seines irdischen Thrones verlustig sein wird, und zwar zur verdienten Strafe durch eben jene assyro-babylonische Weltmacht, die Achaz in seinem Unglauben zu Hilfe gerufen hat (7, 17—25).

β) In der zweiten Rede (8, 1—9, 7) greift der Prophet auf das bereits angedrohte Schicksal der feindlichen Reiche Syrien und Israel zurück und verkündet mehr im Detail, daß in kürzester Zeit durch Assur sie der Untergang treffen werde (8, 3—7). — Zur Versinnbildung dessen soll er den Sohn, der ihm soeben geboren wurde, maher šalal chaš bas (eilend Beute, jagend Raub) nennen. Ebenso wie bei Emanuel der übernatürliche, wird hier der natürliche Vorgang der Geburt auffallend betont. — Das assyrische Heer wird dann aber auch Juda überschwemmen und an den Rand des Unterganges bringen. Im Aufblick zu Emanuel jedoch faßt Isaias wieder Mut und verkündet im Ton unbegrenzter Zuversicht, daß nicht bloß diese, sondern alle Feinde des Gottesreiches auf Erden wegen und durch Emanuel zugrunde gehen werden. Bevor aber der Kampf diese Wendung nimmt, wird für das sündige Volk die Nacht des Unglückes hereinbrechen, und nur für die, die sich um den Propheten scharen und seine Weisung befolgen, wird auf diese Nacht das Morgenrot (lux matutina, 8, 20) folgen (8—22). Gerade die nördlichen Gebiete, über die besonders dichte Finsternis, ja Todesschatten ausgebreitet sind, weil sie den Einflüssen heidnischer Verführung und Übermacht am meisten ausgesetzt sind, sehen über sich zuerst dieses Licht aufgehen. Dieses Licht ist das heißersehnte Glück nach bitteren Tagen, und derjenige selber, der es Israel bringen wird, ist der Messias. — Der in der ersten Rede verkündete Sohn der Jungfrau ist nun geboren; als kleines Kind

führt er schon mit mächtiger Hand die Herrschaft über sein Erbe. Mit kurzen Zügen, aber einläßlich genug wird durch die verschiedenen Namen dargelegt, inwiefern er seiner Person nach ein Wunderzeichen sei. Auch von seiner Herrschaft wird noch eine kurze Charakteristik gegeben. Sie besteht in der rechtmäßigen Fortsetzung des davidischen Königtums, ist aber weit über dasselbe erhaben. Nach außen erweitert sie sich, ohne eine Grenze zu finden oder einem Angriff zu begegnen; nach innen blüht in ihr die Fülle von Recht und Gerechtigkeit und der Dauer nach gibt es für sie kein Ende (9, 1—7).

γ) In der dritten Rede (9, 8—12, 6) wird das Auftreten Emanuels und die Begründung seines Reiches dem plötzlichen Zusammenbruch Assurs gegenübergestellt. In dem Moment, wo dieses seine Hand zum entscheidenden Schlag gegen Jerusalem erhebt, wird dieser Libanon gottfeindlicher Weltmacht mit seinen hochragenden Zedern mit einem Schlag umgehauen; die Hochmütigen liegen tief gedemütigt am Boden. Das Niedrige, Unscheinbare erhöht sich zugleich: das dem Strunk der gefällten Terebinthe gleichende Haus Davids erhebt sich zu ungeahnter Höhe. — „Hervorgehen wird ein Reis aus der Wurzel Jesses und eine Blüte wird aufsteigen aus seinem Wurzelstock[2]". Dieses Reis ist der Messias, der gerade in seiner Geburt die Niedrigkeit des davidischen Hauses drastisch illustriert. Aber trotz aller Unscheinbarkeit des ersten Auftretens hat der Messias sein Reich zur höchsten Herrlichkeit emporgehoben. Der Prophet gibt jetzt eine eingehende Schilderung des vom Messias gegründeten Reiches, indem er auf den Gegensatz hinweist, der zwischen dem Geist des Weltreiches und dem des messianischen Reiches besteht, und die 9, 6. 7 niedergelegten Gedanken weiter ausführt: Dort die Namen des Messias, hier der auf ihm ruhende siebenfache Geist, dort der Friedensfürst, und hier die paradiesische Schilderung des Friedens, dort die Mehrung seiner Herrschaft, und hier die Detailausführung, die Berufung der Heiden, ihr Eintritt in das Gottesreich, die Einheit des Reiches und die Besiegung aller Feinde. Beim Rückblick auf diesen wundervollen Gang und Ausgang der Geschichte Israels stimmt der Prophet aus dem Mund der Geretteten ein Lob- und Danklied auf den Herrn an, in dem der Engelgesang: „Voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit" ein vielfaches Echo findet (Kp 12).

b) Das Gericht über die Heidenvölker (13—27)

Dieser Zyklus enthält eine Reihe von Strafweissagungen gegen heidnische Völker mit dem Thema: Alle gottwidrige Weltmacht wird niedergeworfen zur Strafe ihrer Auflehnung gegen Gott und ihrer Feindseligkeit gegen sein Reich auf Erden. Der Inhalt dieses Zyklus sowohl als die äußere Stellung, die er im Buch

[2] Nach dem Urtext: „Hervorgehen wird ein Reis aus dem Wurzelstrunk Isaias und ein Schößling aus seinen Wurzeln bringt Frucht."

einnimmt, sind sehr bedeutungsvoll. In Juda hat das heidnische Wesen überhand genommen; gläubiges Vertrauen auf Gott sowie Furcht vor ihm sind verschwunden; ungemessene Furcht vor der einen heidnischen Macht sowie hilfesuchende Anlehnung an die andere sind an die Stelle getreten. Demgegenüber hat sich in einem bestimmten einzelnen Fall gezeigt, daß sowohl Juda, wenn es auf die heidnische Macht vertraut, als auch die heidnische Macht selbst (Syrien, Assur), wenn sie sich gegen Gott und sein Reich erhebt, durch Gottes strafende Gerechtigkeit niedergebeugt wird. Schon im vorigen Zyklus wurde (8, 9) wenigstens angedeutet, daß dieses nur die spezielle Anwendung des allgemeinen Grundsatzes sei: Jede gottwidrige, auf eigene Kraft sich stützende Weltmacht ist dem Untergang geweiht. In diesem Zyklus erweitert sich der Blick des Propheten und zeigt die allgemeine Gültigkeit des obigen Gesetzes, indem er allen heidnischen Weltmächten (einzeln und zusammen) den Untergang verkündet. Indem so der „Tag des Herrn der Heerscharen hereinbricht über jeden Stolzen und Hochmütigen", „wird der Herr allein erhöht an jenem Tage", und es geht in Erfüllung der Gesang der Seraphim: „Voll ist die Erde von seiner Herrlichkeit!"

Der eigentliche Kern dieses Abschnittes ist 14, 28—23, 18, indem hier den einzelnen Völkern der Reihe nach das Strafgericht verkündet wird. „Die ersten Strafreden gelten dem zunächst um Palästina liegenden Völkerkreis: im Süden (Südwesten) Philistäa, im Osten Moab, im Norden Damaskus (14, 28—17, 14); im Anschluß an Damaskus wird dem zur Zeit des Achaz mit Syrien verbündeten Israel das Gericht verkündet (17, 3 ff). Sodann erfaßt die Prophetie die fernab liegenden Länder: im Süden Äthiopien und Ägypten, im Norden Babylon (18, 1—21, 10). An Babel reihen sich die Weissagungen gegen jene Stämme und Nationen, an denen Babel zuerst nach dem Plan Gottes das Richteramt ausüben soll; so die kleineren Stämme der arabischen Wüste, Juda und die westliche Macht, die Beherrscherin der Meere, Tyrus (21, 11—23, 18). So ist der Rundgang der Gottesgerichte vollendet" (Knabenbauer). Auch Jerusalem erscheint unter den Heidenvölkern; es hat ja, seiner Sonderstellung völlig vergessend, in religiöser und politischer Hinsicht den Heiden sich beigesellt. Das an ihm deshalb zu vollziehende Gericht ist eines der bedeutsamsten, darf also hier wegen der Allgemeinheit der Ankündigung nicht fehlen. Passend ist ihm unter den von Babylon eroberten Reichen der Platz angewiesen.

Dieser Zyklus hat eine bedeutsame Einleitung (13, 1—14, 27) in einer Strafweissagung gegen Babylon. Dieses Reich verdient es,

zweimal erwähnt und das eine Mal an die Spitze gestellt zu werden als der Urfeind Gottes und der furchtbarste Gegner seines Volkes. Während es aber mitten im Zyklus als individuelle Weltmacht steht, nimmt es die erste Stelle ein „als Inbegriff und Typus der gesamten gottwidrigen Macht selbst mit ihrem diabolischen Untergrund, so daß hier der Fürst dieser Welt so recht verkörpert wird".

Kp 24 finden diese Strafprophetien einen großartigen Abschluß. Wie die Einleitung einem Volk als Repräsentanten aller und darum gewissermaßen auch allen gegolten, so gilt auch der Epilog allen oder vielmehr der ganzen Welt. Was nämlich in der Weltgeschichte durch eine Reihe von Gottesgerichten über einzelne Völker mit dem besonderen Zweck sich verwirklicht, faßt nun Isaias nach der gemeinsamen, allen zugrundeliegenden Idee: „Niederwerfung aller gottfeindlichen Macht" im Bild eines einzigen Gerichtes über diese Macht zusammen. Die einzelnen Gerichte erscheinen als Teile des Ganzen und zugleich Vorstufen zum letzten Akt des Gottesgerichtes, der an Großartigkeit alles Frühere übertrifft; dieser Abschluß ist das „letzte Weltgericht". Der Hauptgegenstand dieses Kapitels ist also das jüngste Gericht, aber nicht für sich allein, sondern als Abschluß der durch den Lauf der Jahrhunderte sich hinziehenden Gerichte Gottes über seine Feinde. Eben deshalb sind Stellen, die nur auf das Weltgericht bezogen werden können, mit Zügen verwoben, die zunächst nur auf einzelne Gerichte passen, wie auch bei der Darstellung der einzelnen Gerichte der Blick des Propheten von diesen öfters auf das allgemeine Gericht hinüberschweift.

Das Resultat dieser allgemeinen Völkergerichte wird 24, 23 angegeben: „Der Herr der Heerscharen herrscht auf dem Berg Sion und in Jerusalem und wird verherrlicht angesichts seiner Ältesten"; durch das Gericht wird die Wiederherstellung Israels und die Verherrlichung Gottes erreicht.

Indem so der Herr die im Vertrauen auf irdische Kraft sich erhebende Weltmacht niederwirft, sein Reich aber mit unüberwindlicher Festigkeit und alle Vorstellung übersteigender Herrlichkeit an ihre Stelle setzt und so die ganze Welt auf dem Weg des scheinbaren Verderbens, nämlich auf dem des Gerichtes, zur Seligkeit führt, zeigt er sich herrlich und wunderbar in aller Augen; es verwirklicht sich der Engelgesang: „Voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit!" Das Endziel aller Werke Gottes ist erreicht. Der Darstellung dieses Endzieles sind die zwei folgenden Kapitel 25 und 26 gewidmet. Die Geretteten singen Lob-, Dank- und Freudenlieder, wobei wiederholt besonders die Wahrheit betont wird, daß der Herr und er allein es war, der so Wunderbares vollbracht hat.

Der Prophet schließt diesen Zyklus mit der Ermahnung, das Volk solle geduldig warten, bis das Gericht vorübergegangen ist. Dann wird es wieder der auserlesene, vom Herrn behütete Weinberg sein. — So erweist sich in der Heilsgeschichte Gottes wunderbare Güte. Israel wird durch Strafgerichte gezüchtigt, damit der Götzendienst daraus vertilgt werde. Darnach wird das Volk von allen Seiten auf dem heiligen Berge

Sion gesammelt; aber auch die ganze übrige Welt wird durch das Gericht erlöst (27, 7—13).

c) Die Vorbereitung auf die assyrische Bedrängnis mit dem ersten historischen Exkurs
(28—35; 36—37)

In diesem Zyklus kehrt Isaias wieder zu seinem Volke und zu seiner Zeit zurück. Er hatte unter der Regierung des Achaz schwere Bedrängnis verkündet, die durch Assyrien über das Haus Davids hereinbrechen werde zur Strafe für seine Anlehnung an eben diese heidnische Macht; Juda werde dadurch dem Untergange nahe gebracht, aber im Augenblicke der größten Gefahr gerettet, Assyrien aber plötzlich gedemütigt werden. Es nahte die Zeit, in der diese Weissagung in Erfüllung gehen sollte, wozu die Erhebung der Assyrien feindlichen Staatenkoalition und der Anschluß Judas daran, speziell an Ägypten, den Anstoß gaben. Dies führte nämlich zum Einfall Senacheribs in Juda[3] (vg S 530 ff).

So geriet Juda in eine ähnliche, ja noch gefährlichere Lage als zur Zeit des Achaz; es wurde auch ebenso wie damals vor die Entscheidung hingestellt, ob es entweder gläubig auf den Herrn vertrauen oder aber wiederum an die Heiden sich anlehnen und bei diesen Hilfe suchen wolle; an das erste war die Rettung, an das Bündnis mit den Heiden der Untergang geknüpft.

Im Plane Gottes war aber bereits der glückliche Ausgang des Krieges bestimmt (vg 8, 8—10; 33, 34); Isaias war die Aufgabe zugewiesen, Israel auf die Bedrängnis vorzubereiten und jenes Verhalten hervorzurufen, durch das von seiten des Volkes und des Königs der glückliche Ausgang bedingt war. Diese Stellungnahme des Propheten war durch die Umstände dringend geboten; denn jene mächtige Hofpartei, die den König in die Koalition der Aufständischen hineingezogen hatte, war jetzt nur um so eifriger bestrebt, das Bündnis mit Ägypten herzustellen und mit Hilfe dieses Reiches der Gefahr zu begegnen. Diesem

[3] Über die Zeitbestimmung: „Es geschah im 14. Regierungsjahre des Königs Ezechias" (36, 1), vg S 506, über die politische Situation vg S 530 ff.

Bündnisse arbeitete nun der Prophet mit aller Kraft entgegen; und indem er es zu hintertreiben suchte, war er auf der anderen Seite bedacht, echtes Gottvertrauen als die einzige Gewähr der Rettung wachzurufen. Seiner Aufgabe suchte er durch eine Reihe von acht Reden gerecht zu werden, die offenbar in chronologischer Reihenfolge zu vorliegendem Zyklus zusammengestellt sind. „Er entfaltet dabei erschütternde Drohungen, aber auch die innigsten Bitten, die eindringlichsten Mahnungen und glanzvollsten Schilderungen, wenn es gilt, die Begeisterung für den Herrn in den Herzen seiner Zuhörer anzufachen, den ganzen Reichtum der Prophetie und eine bewundernswerte psychologische Kunst, die, von allen Seiten auf die widerstrebenden Herzen eindringend, sie schließlich zu erobern weiß. Das ist das eigentliche Band, das alle folgenden Reden umschlingt und sie im Dienste eines großen Planes zeigt" (Knabenbauer).

Schon als das Bündnis vielleicht erst geplant war, machte sich Isaias an sein Werk; er verfolgte dann dieses Allianzprojekt von der Ausbrütung durch alle Stadien des Reifens mit seiner vernichtenden Kritik. Solange diese Richtung der Politik erst im Entstehen begriffen war, tritt er auch mehr im allgemeinen ihr entgegen; er bekämpft ihre Grundlage, nämlich die allgemein heidnische Richtung Judas, den Geist des Unglaubens, die Frivolität der Sitten und den bis zum Spotte gegen den Herrn sich versteigenden Abfall von ihm. Dann aber wird der Prophet in seinen Ermahnungen und Strafreden immer bestimmter und eindringlicher, in seinen Weissagungen immer deutlicher, je mehr der Plan der ägyptischen Partei seiner Verwirklichung entgegenreift. Ihrem ausgelassenen Spott über sein Gottvertrauen setzt er seinen Hohn über ihr „Bündnis mit dem Tode", über ihren „Vertrag mit den Schatten der Unterwelt" entgegen; ihre Geheimtuerei, mit der sie ihre Pläne vor ihm verbergen, und ihre Eile, mit der sie seiner Gegenarbeit zuvorkommen wollen, macht er durch seine ihr Wissen überbietende Kenntnis zuschanden, indem er die ägyptischen Städte nennt, bis zu denen ihre Abgesandten bereits gekommen sind; ihr Vertrauen auf Ägyptens Hilfe weist er durch die bestimmte Erklärung zurück, daß diese Hilfe ihnen nutzlos, ja nur schädlich sei. Damit ist der eine (negative) Hauptbeweggrund angegeben.

der von diesem Schritte abhalten soll. Diesen Plänen der Glaubenslosen gegenüber enthüllt Isaias den Plan Gottes und bringt so zugleich das andere (positive) Hauptmotiv für das Vertrauen auf ihn vor, nämlich: Jerusalem wird durch gläubiges Vertrauen gerettet. — Der Grund aber, auf den dieses Vertrauen sich stützen soll, ist der bewährte, köstliche, auf festem Grunde gegründete Eckstein. „Sion wird bestehen, weil der Herr daselbst unwiderruflich einen überaus kostbaren Grund gelegt hat, auf dem ein ewiger Bau Gottes würdig sich erheben soll. Dieser in sich kostbare Grundstein ist somit Ursache des ewigen Bestandes und der unvergänglichen Herrlichkeit Sions. Aber Sion ist nur ewig und herrlich wegen der messianischen Verheißung. Diese ist also eben der kostbare Grundstein oder, konkret gefaßt, der Messias selbst" (Knabenbauer). Um dieser Bürgschaft willen wird der Herr Sion retten, ja, er wird jedes menschliche Mittel verschmähen und aus eigener Machtfülle ein außerordentliches, befremdendes Werk zugunsten Sions wirken. Mit der Enthüllung der Zukunft verbindet Isaias unausgesetzt die Einwirkung auf den Willen, ein doppeltes Ziel im Auge behaltend: er will bei hoch und nieder gläubiges Vertrauen auf Gott und sittliche Umkehr erreichen. Zu diesem Zweck greift er in alle Seiten des menschlichen Herzens hinein und schlägt alle Akkorde an, um jene Gefühle wachzurufen, die irgendwie die Entschließung des Willens unterstützen konnten. Diesem Ziel dient insbesonders der großartige Abschluß in den zwei letzten Reden, worin der Prophet in einem erschütternden Gemälde die endgültige Abrechnung Gottes mit seinen Feinden, aber auch die ewige Seligkeit der Auserwählten schildert.

Auf diesen Weissagezyklus folgen vier Kapitel historischen Inhalts (36—39), von denen die beiden ersten ganz offensichtlich den Abschluß des unmittelbar vorhergehenden Weissagezyklus bilden. Die darin erzählte Geschichte vom Einfall des assyrischen Königs Senacherib in Juda und dessen Verlauf bis zum fluchtartigen Rückzug des Großkönigs bilden nämlich den Beweis für die Wahrheit der prophetischen Worte — alles ging in Erfüllung, was Isaias vorausverkündet hatte — sie berichten zugleich den Erfolg der prophetischen Wirksamkeit in dieser Periode — es ist

Isaias gelungen, den König Ezechias von der untheokratischen Politik zum Vertrauen auf den Bundesgott zurückzuführen und dadurch die Vorbedingung für die Rettung Judas zu schaffen.

§ 49

Der Prophet Isaias (II)

B) Des Buches Isaias zweiter Teil (38—66)

a) Historische Einleitung (38; 39)

Der zweite historische Exkurs beginnt mit dem Bericht über eine lebensgefährliche Erkrankung des Ezechias. Der König wandte sich in dieser Not an den Herrn mit der flehentlichen Bitte um Genesung und wurde auch erhört. Er bekam von Isaias die tröstliche Versicherung, daß er nicht bloß dieser Todesgefahr entgehen, sondern noch fünfzehn weitere Jahre regieren und auch in einer vom assyrischen König drohenden Bedrängnis den außerordentlichen Schutz Gottes an sich erfahren werde. Zum Zeichen der Wahrheit dieser Prophetie ging auf das Gebet des Isaias der Schatten des Sonnenzeigers um zehn Linien zurück. Der König verlieh nach erlangter Genesung den Gefühlen seines Dankes und seiner Hingebung an den Herrn durch einen schwungvollen Hymnus beredten Ausdruck.

Nach diesem Ereignis, das besonders in dem der Astrologie ergebenen Chaldäa Aufsehen erregt zu haben scheint, kam eine Gesandtschaft des Merodach-Baladan an den königlichen Hof von Jerusalem (vg S 531). Ezechias fühlte sich durch diese Aufmerksamkeit des babylonischen Königs und die von demselben ihm gemachten Anträge sehr geschmeichelt; in gleichem Maß vergaß er seiner theokratischen Stellung, des dem Herrn schuldigen Dankes und seines eigenen Gelöbnisses, indem er sich der Anlehnung an die heidnische Macht geneigt erwies und den Gesandten in eitler Selbstüberhebung seine Schätze, Waffenvorräte usw zeigte.

Auf das hin trat der Prophet Isaias mit der überraschenden Weissagung vor Ezechias, daß einst diese Schätze nach Babylon wandern und seine Nachkommen dortselbst als Eunuchen dem König dieser Weltstadt dienen werden. Er verkündete also zu einer Zeit, wo man von der späteren Welt-

herrschaft Babylons keine Ahnung haben konnte und dieses Vasallenreich der Assyrier sogar um die Gunst Judas sich bewarb, die Eroberung Jerusalems durch ebendieses Reich.

Um die Bedeutung dieses historischen Abschnittes würdigen zu können, ist die chronologische Fixierung des darin berichteten Ereignisses unerläßlich. Die Gesandtschaft des babylonischen Königs wurde zweifellos bald nach der Genesung des Ezechias abgesendet. Für diese nun läßt sich der Zeitpunkt ziemlich genau bestimmen:

α) Die Krankheit fiel in die Zeit vor der Kp 36 erwähnten assyrischen Invasion Senacheribs, da Isaias zugleich mit der Genesung auch die Befreiung Jerusalems aus der assyrischen Gefahr prophezeite. Auf eine spätere Invasion der Assyrier kann schon deshalb nicht angespielt sein, weil der Prophet von Senacherib, der Ezechias überlebte, ausdrücklich erklärt, er werde nach der Rückkehr in seine Heimat (also gewiß, ohne noch einmal zu kommen) ermordet werden (37, 7; vg V 38).

β) Ezechias werden noch 15 Lebens- oder Regierungsjahre zugesichert, was mit Rücksicht auf die 29 Jahre seiner Regierung wohl heißen soll, er werde noch so lang regieren, als er bereits regiert hat.

Dadurch wird die Krankheit des Ezechias in das Jahr **714**, die Gesandtschaft des Merodach-Baladan in dasselbe oder folgende Jahr verlegt, wozu der weitere Umstand paßt, daß um diese Zeit Merodach-Baladan noch König von Babylon war. Deshalb ist die Zeitbestimmung „In jenen Tagen" (38, 1) nicht auf das 36; 37 erzählte Ereignis zu beziehen, als ob die Krankheit des Ezechias in die Zeit der assyrischen Invasion gefallen sei. Es ist auch die Ansetzung dieser Invasion auf das vierzehnte Regierungsjahr des Ezechias (36, 1) falsch. Wohl aber paßt diese Zeitbestimmung an den Beginn von 38 („im 14. Jahre wurde Ezechias sterbenskrank"). Wahrscheinlich stand sie im Original auch dort, wurde aber beim Abschreiben gestrichen und an den Anfang des historischen Exkurses, 36, 1 gerückt. Jedenfalls haben wir es mit einem Textverderbnis zu tun, wie deren in diesem Abschnitt überhaupt mehrere vorkommen (vg 38, 21. 22, welche Verse nach V 6 einzuschieben sind, in welcher Ordnung sie auch IV Kg 20, 7. 8 stehen).

b) Thema und Gliederung des zweiten Teiles

Die mitgeteilten Ereignisse spielen nach dem Gesagten bedeutend früher, als die in den zwei vorausgehenden Kapiteln berichtete Invasion Senacheribs. Diese Kreuzstellung ist nicht zufällig, sondern durch den Plan des Schriftstellers bedingt. Kp 36; 37 stehen an ihrem Platz als historischer Epilog des vorausgehenden Redezyklus (28—35); darauf folgen Kp 38; 39 als historische Einleitung zum zweiten Teil des Buches (40—66). Dieses enthält nämlich eine Trostprophetie an die Exulanten in Babylon, gemäß dem göttlichen

Auftrag an die Propheten: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ (40, 1)[4].

Dadurch sah sich der Verfasser veranlaßt, bei Abfassung des Buches die bestimmte Weissagung des babylonischen Exils sowie einen kurzen Bericht über die Ereignisse, wodurch sie veranlaßt wurde, dem zweiten Teile vorauszuschicken. Er hat sich dadurch ideell den Boden geschaffen, auf dem sich die Trostprophetie an die Exulanten erheben konnte[5].

Isaias tröstet die Exulanten damit, daß er die Befreiung Israels aus der Gefangenschaft und die Wiederherstellung der Theokratie verkündet. Er weissagt eine doppelte Befreiung, nämlich die aus dem babylonischen Exil und die Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde und des Satans. Dementsprechend weist er auch auf zwei Befreier hin, den Perserkönig Cyrus und den Messias, den Knecht des Herrn. Beide Personen werden samt ihren Werken so scharf einander gegenübergestellt, daß ihre Verschiedenheit klar am Tage liegt. Während der erstere, um nur einiges zu erwähnen, als irdischer König, als Schrecken der Fürsten und Völker auftritt, Reiche vor ihm in Trümmer stürzen, ist der zweite sanft und mild; er zerstört nicht, sondern richtet auf, er ist Gegenstand nicht der Furcht, sondern heißer Sehnsucht für die ganze Menschheit; nicht durch Waffengewalt, sondern durch seine Lehre und seinen Gehorsam im schmählichen Leiden vollführt er sein Befreiungswerk. Und auch diese Befreiung ist eine ganz andere, als die bloße Rückkehr nach Chanaan. Er wirft das Reich des Satans nieder und richtet auf dessen Trümmern das Reich Gottes auf mit einer Fülle

---

[4] So ist nach dem Urtext zu übersetzen, entgegen dem: „Tröste dich, tröste dich, mein Volk!“ der LXX und V, die die ersten Worte der Prophetie als Mahnrede des Propheten an die Exulanten aufgefaßt haben.

[5] Dieselbe Kreuzstellung ist auch IV Kg 18, 13—20, 19 eingehalten, ein hinlänglicher Beweis dafür, daß der Verfasser der Königsbücher durch den historischen Exkurs im prophetischen Buche beeinflußt war. Jedoch diente ihm dieser nicht als einzige Quelle, da sein Bericht Einzelheiten mitteilt, die bei Isaias fehlen. Dieser Umstand, wie auch der einerseits sehr gekürzte, andererseits mehr detallierte Parallelbericht (II Par 32, 1—26) weisen auf eine allen drei Verfassern gemeinsame Quellschrift hin, die selbst wiederum sehr wahrscheinlich den Propheten Isaias als besonders interessierten Augenzeugen zum Verfasser hatte.

geistiger, himmlischer Güter. Nicht bloß das Judenvolk, sondern die ganze Welt ist zur Teilnahme daran berufen.

Wie sehr die zwei Befreiungen demnach von Isaias selbst auseinandergehalten werden, mitunter erscheinen sie dennoch derart zusammengefaßt, als wären sie ein und dieselbe Tat, so daß es sehr schwer fällt, den Unterschied zu bestimmen. Sie stehen eben im innigsten Zusammenhang zueinander. Wie die babylonische Gefangenschaft nicht bloß eine Folge der Sünde, sondern auch ein Abbild der Knechtschaft des Satans ist, in die die Menschheit durch die Sünde geraten war, so ist die durch Cyrus bewerkstelligte Befreiung aus dem Exil ein Vorbild der Erlösung des Menschengeschlechts durch Christus. Dadurch ist der ideale Zusammenhang der beiden Befreiungen bedingt, der um so enger ist, je zahlreicher die Vergleichspunkte sind. Es findet aber auch eine historische Beziehung zwischen beiden Befreiungswerken statt. Die Befreiung aus dem Exil und die Rückkehr nach Chanaan sind nämlich eine Vorbedingung der Erlösung durch Christus. Darum ist sie auch die Anbahnung, gleichsam der erste Schritt zur geistigen Erlösung. Beide Werke haben denselben Ausgangspunkt, die Erniedrigung Israels (durch die Gefangenschaft in Babylon einerseits, durch die Knechtschaft in den Banden der Sünde und des Satans anderseits). Beide Werke haben auch dasselbe Endziel, die Wiederherstellung der Ehre Gottes im Sieg über das Heidentum und in der Aufrichtung seines Reiches auf Erden. Das Werk des Cyrus leistet in dieser Hinsicht freilich viel weniger als die Erlösung durch den Messias, aber immerhin etwas (vg 41, 4. 20; 43, 20. 21; 45, 5—7. 21—25); es ist eben der erste Schritt, zugleich aber ist es das Unterpfand für die Vollendung dessen, was Cyrus begonnen hat (42, 9).

Dieser Zusammenhang beider Befreiungen tritt in der Darstellung bei Isaias sehr deutlich hervor:

α) Mitunter geht nämlich der Prophet ganz unvermerkt von der Schilderung der ersten Befreiung auf die zweite (von der Vorbereitung auf die Vollendung) über; die Aufrichtung des messianischen Reiches mit seiner Segensfülle erscheint gleichsam als unmittelbare Folge der Siege des Cyrus und der Rückkehr Israels nach Chanaan usw (vg 41, 15—19; 45, 17).

β) Beide Befreiungen werden dann und wann frischweg wie ein Werk dargestellt, indem jene Momente an ihnen betrachtet werden, die beiden gemeinsam sind (Gott als Urheber, Befreiung Israels als Inhalt, die freie Gnade als wirkende Ursache, Anerkennung des göttlichen Namens als Endziel). Endlich

γ) wird die Erlösung durch Christus mit Ausdrücken geschildert, die der Befreiung aus dem Exil entnommen sind. So wird sie zB als Zurückführung Israels nach Chanaan dargestellt; der Weg dorthin führt durch die Wüste, das heimatliche Land wird wieder in Besitz genommen, die Städte werden aufgebaut und neu bewohnt usw (vg 42, 7; 49, 8—26).

Mit der bloßen Verkündigung des Doppelwerkes der Erlösung Israels ist die Aufgabe, die sich Isaias gestellt, noch

nicht abgeschlossen. Er verfolgt mit seiner Prophetie auch den schon im Eingang kundgegebenen praktischen Zweck, sein Volk dahin zu bringen, daß es sich auf das verkündete Heil vorbereite und es in seinem Leben auch umfange, mit einem Wort, daß es sich der angebotenen Erlösungsgnade teilhaftig mache. Dazu ist vor allem erforderlich, daß es die Weissagung mit Glauben und Vertrauen aufnehme, sodann, daß es sich der Erlösungsgnade selbst durch sittlichen Ernst würdig mache. Dem stehen aber auf der einen Seite der im grassierenden Götzendienst verkörperte Unglaube und die Sittenlosigkeit der großen Masse, auf der anderen Seite der Kleinmut, um nicht zu sagen die Gefahr der Verzweiflung des besseren Teiles als Hindernis entgegen. Gerade zur Zeit des Exils (die Prophetie ist zunächst an die Exulanten gerichtet) hatte Israel in dieser Hinsicht große Gefahren zu bestehen; darum gibt sich Isaias auch alle Mühe, dem Unglauben der einen, der Verzagtheit der anderen und dem sittlichen Verfall bei allen entgegenzuwirken, und zwar sowohl in eingestreuten Bemerkungen als in eigenen Abschnitten, die diesem Zweck zu dienen haben. — Kommt der Prophet auf solche Weise einem dringenden Bedürfnis der Zukunft entgegen, so macht er unter einem die Weissagung auch für seine Gegenwart fruchtbar; denn die erwähnten Gefahren waren zu seiner Zeit im südlichen Reich nicht minder groß, als später im Exil, zum Teil noch größer; ist doch Juda der Gefahr des Götzendienstes wirklich erlegen. Wiederholt liegt es fast auf der Hand, daß die aus der verkündeten Zukunft gezogene Nutzanwendung speziell für seine Zeitgenossen berechnet ist.

Um das anfangs ausgedrückte Ziel sicherer zu erreichen, ist fast die ganze Weissagung, besonders dort, wo Gott selbst das Wort ergreift, von einer übergroßen Zärtlichkeit durchzogen; wo sich der Prophet aber an die Unverbesserlichen wendet, läßt er die Sentenzen unerbittlicher Strafgerechtigkeit Schlag auf Schlag nacheinander folgen; besonders das Ende von Abschnitten ist nicht selten durch ein hartes Drohwort gekennzeichnet (vg 48, 22; 50, 11; 57, 20, 21; 66, 24).

Durch einen solchen zweifachen Refrain: „Den Gottlosen ist kein Friede“, der am Abschluß der ganzen Prophetie

noch einmal, aber erweitert, auftritt, ist der zweite Teil in drei Redezyklen von je 9 Kapiteln eingeteilt; 40—48, 49—57, 58—66. — In 40, 2 scheint der Reihenfolge nach das Thema eines jeden dieser Teile als ebensoviele Trostgründe angegeben zu sein, nämlich:

a) Completa est malitia eius, „Vollendet ist ihre Mühsal", dh zu Ende ist die Gefangenschaft des Exils. Der Prophet verkündet in diesem Teil vorzüglich die Befreiung aus dem Exil durch Cyrus und die Rückkehr in das Land der Verheißung.

b) Dimissa est iniquitas illius, „Gesühnt ist ihre Schuld". Es wird fast ausschließlich die zweite Befreiung verkündet, die Erlösung Israels und der ganzen Menschheit aus der Sünde durch das stellvertretende Leiden des Messias, samt den segensreichen Folgen dieser Erlösungstat.

c) Suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis, „Sie empfängt Doppeltes aus der Hand des Herrn für alle Sündenstrafen[6]". Dieser Teil beschäftigt sich speziell mit den durch Christus der Menschheit vermittelten Schätzen der Wahrheit und Gnade. Der Prophet schildert hier im prächtigsten Farbenspiel die zahlreichen Segnungen, deren die Menschheit teilhaftig wird, wobei er besonders hervorhebt, daß die Heilswirkung in einer inneren Umwandlung des Menschen besteht, von seiten Gottes aber eine Gnade, dh ein unverdientes Geschenk seiner Liebe ist. — Obwohl diese einzelnen Partien vielfach die Form der Ansprache haben, so ist doch leicht zu erkennen, daß dies nur eine prophetische Einkleidung und daß der ganze zweite Teil die geordnete Ausführung eines wohlerwogenen Planes ist.

Diese Dreiteilung ist in neuerer Zeit von vielen Erklärern verlassen und dafür eine Zweiteilung, nämlich 44—55 und 55—66, angenommen worden. Condamin, der auch dieser Einteilung zustimmt, nimmt aber 60—62 vom zweiten Teil heraus und setzt diese drei Kapitel unmittelbar hinter Kp 55. Für diese Zweiteilung findet man unter anderem besonders darin eine Stütze, daß dann die Ebed - Jahve - Lieder (S 513 f) alle im gleichen Teil stehen, während sie sonst in zwei verschiedenen Partien des Buches auseinandergerissen wären. Manche Anhänger der Zweiteilung bringen dies, besonders seit Duhm (Das Buch Jesaia), mit der Ent-

[6] Viele Exegeten erklären diesen Versteil von der überschweren Strafe, die Israel für seine Sünden habe aushalten müssen.

stehung des Buches in Zusammenhang; 56—66 seien nicht vom gleichen Verfasser wie 40—55 (vg S 521 f).

c) „Vollendet ist die Mühsal" (40—48)

Hat der erste Zyklus zwar die Befreiung aus dem Exil zu seinem Gegenstand, so doch nicht ausschließlich. — Schon die Einleitung (40, 3—11), die die Grundgedanken des Ganzen enthält, läßt erkennen, daß hier auch von der Erlösung durch Christus, also von der Befreiung Israels in ihrer Gänze die Rede sei. Sowohl die Allgemeinheit und Tragweite einzelner Ausdrücke (zB: „Alles Fleisch wird sehen", der Ruf an die Städte: „Sehet, euer Gott", das Bild des guten Hirten), als die authentische Auslegung von V 3. 4 bei den Evangelisten (vg Mt 3, 3; Lk 3, 4—6) sind ein klarer Beweis hiefür.

Die Gedanken der Einleitung sind: Der Herr selbst stellt sich an die Spitze seines Volkes, um es in eigener Person aus der Gefangenschaft in die Heimat zurückzuführen. Der Zug geht geraden Weges mitten durch die Wüste. Darum sorgt ein vorausziehender Herold, daß eine ebene, gerade Straße dafür bereitet werde. Ist dies geschehen, so wird sich die Herrlichkeit des Herrn in ihrem Glanz vor der ganzen Welt offenbaren (3—5). — Im Hinblick auf die tiefe Erniedrigung Israels und die, wie es hersieht, unbesiegbare Macht seiner Feinde muß aber fast ein Zweifel darüber aufsteigen, ob ein solcher Umschwung der Dinge wohl in den Bereich der Möglichkeit gehört. Dementgegen weist der Prophet auf die Ohnmacht der Menschen und die unendliche Macht und Treue Gottes als Unterpfand dafür hin, daß die Verheißung auch erfüllt werde. Dadurch wird das Vertrauen gekräftigt, die Verkündigung nimmt einen neuen Aufschwung; der Prophet zeigt bereits mit dem Finger auf den herannahenden Zug hin, an dessen Spitze der Herr als mächtiger König und zugleich als erbarmungsvoller Hirte seines Volkes einherzieht.

Diese Gedanken werden in den folgenden Reden wieder aufgenommen und weiter entwickelt.

Der Prophet beginnt zunächst damit, Glauben und Vertrauen auf den Gott, der solches verkündet und vollbringen will, durch eine großartige Schilderung seiner unendlichen Macht und Weisheit wachzurufen. So arbeitet er schon an der Schwelle dieser Weissagung dem Götzendienst und dem Kleinmut entgegen (40, 12—31).

Nach dieser Vorbereitung beginnt die Weissagung sich zu entfalten. Im ersten Abschnitt (41, 1—44, 23) hat sie beide Befreiungen, im zweiten (44, 24—48, 22) das Befreiungswerk des Cyrus allein zu ihrem Gegenstand.

α) Cyrus, der Befreier Israels (41). — Von Gott erweckt und mit göttlicher Kraft ausgerüstet, zieht von Osten her ein Held, unaufhaltsam seine Siegeslaufbahn verfolgend. Weithin geraten die Völker darob in Furcht und Schrecken und im Bewußtsein eigener Ohnmacht suchen sie bei ihren Götzen Hilfe, doch vergeblich. Nur Israel braucht sich nicht zu fürchten; denn dieser Held ist sein Befreier; sein Bedränger wird durch ihn zuschanden gemacht und vernichtet. Ja, noch mehr, Israel selbst wird mit siegreicher Kraft ausgerüstet werden und seine Feinde niedertreten. Der Zustand des Elends und der Erniedrigung macht neuer Seligkeit und Erhöhung Platz. Dieses aus der Befreiung durch Cyrus sich ergebende Glück des Volkes wird aber mit Worten und Bildern geschildert, die auf den ersten Blick zu erkennen geben, daß Isaias den historischen Standpunkt bereits verlassen und die messianische Zukunft ins Auge gefaßt hat. Nur von dieser können 15 bis 20 gelten, wo die Niederwerfung der mächtigsten Reiche durch Israel und die Umwandlung der Wüste in bewässerte Fruchtgefilde, also rein paradiesische Zustände, verkündet werden.

β) Der Messias als Gegenbild (42, 1—12). — Auch diese Rede schildert einen Befreier und dessen Werk, aber in einer Weise, daß der Gegensatz zu Cyrus sofort in die Augen springt. Der zweite Befreier ist κατ' ἐξοχήν „der Knecht des Herrn" (Ebed Jahve, servus Domini). Von Jahve gestützt, Gegenstand seines besonderen Wohlgefallens, von seinem Geist erfüllt, vollbringt er die ihm gesetzte Aufgabe. Er ist kein Kriegsheld, sondern er vermeidet alles Aufsehen, er ist sanft und mild, wirkt im Geist des Friedens und der Ruhe; er zerstört nicht, sondern richtet sogar das Niedergedrückte wieder auf; er befreit als Vermittler des neuen Bundes nicht bloß sein Volk Israel, sondern auch die ganze Heidenwelt. Diese Befreiung ist jedoch geistiger Natur; er bringt der ganzen Welt die wahre Religion, zerstreut durch die wahre Gotteserkenntnis das Dunkel der Unwissenheit und des Irrtums und befreit die Menschen aus der Knechtschaft der Sünde und des Satans. Beim Anblick dieses Heiles bricht der Prophet in einen Jubelruf aus und fordert die ganze Menschheit zum Lob des Herrn auf, welcher der Erde die geschilderte Seligkeit vermittelt. — Der in dieser Rede verheißene Befreier ist der durch Cyrus vorgebildete Messias.

Der „Knecht Gottes"

Im zweiten Teile des Isaias ist wiederholt von einem „Knecht des Herrn" die Rede, der, wenn Jahve selbst spricht, von ihm „mein Knecht", wenn dieser aber redend auftritt, „sein", nämlich Jahves, „Knecht" genannt wird. Dieser Ausdruck „Knecht des Herrn" hat nicht immer die gleiche Bedeutung. Er bezeichnet *α)* Israel, und zwar 1) Gesamt-Israel, das durch seine Auserwählung zum besonderen Dienst des Herrn berufen ist und einer besonderen Fürsorge des Herrn sich erfreut. Darum heißt es 41, 8. 9: „Und du, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich auserwählt, Samen Abrahams, meines Freundes, in dem ich ... zu dir sprach: Mein Knecht bist du, ich habe dich auserwählt und dich nicht verworfen" (vg 44, 1. 21; 48, 20). — 2) Aber ein großer Teil des Volkes machte sich durch seinen Ungehorsam dieses Ehrentitels unwürdig. „Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, und taub, wenn nicht der, zu dem ich meine Boten sandte? ... Wer ist blind, wenn nicht der Knecht Jahves?" (42, 19). Darum wird mitunter dieser Titel auf jenen Teil beschränkt, der ihn durch die Tat verdient, auf den guten Kern des Volkes. Ihm gelten die Worte: „Fürchte dich nicht, mein Knecht, Jakob, du Bester, den ich erkoren!" (44, 2; vg 51, 7).

3) Unter den Stellen, welche vom Ebed Jahve handeln, ragen vier Perikopen (42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9; 52, 13—53, 12) hervor, die ganz deutlich vom übrigen Kontext sich abheben und vom Ebed Jahve gewissermaßen ex professo handeln, weshalb sie gewöhnlich Ebed-Jahve-Lieder oder Ebed-Jahve-Stücke genannt werden. Das erste und vierte dieser Lieder ist Jahve, das zweite und dritte dem Knecht Jahves selbst in den Mund gelegt. — Das literarische Verhältnis dieser Perikopen zum übrigen Buch (die Frage, ob sie mit dem Buch entstanden oder in dasselbe nur eingefügt wurden) und besonders die Deutung des Ebed Jahve sind in neuerer Zeit Gegenstand einer sehr regen Kontroverse geworden, handelt es sich ja um eine der wichtigsten Partien des Alten Testaments, speziell um die Frage, ob der Knecht Jahves der Messias ist und hier sein stellvertretendes Leiden voraus verkündet wurde.

Die meisten akatholischen Exegeten leugnen die Messianität; sie nehmen den „Knecht Jahves" entweder im kollektiven Sinn für das Volk Israel, teils in seiner Wirklichkeit, teils in idealer Auffassung, oder sie sehen in ihm zwar ein Individuum, aber nur eine zeitgenössische Person. Es gibt auch hervorragende protestantische Exegeten, die diese Stücke direkt messianisch deuten. — Die Kirchenväter sowie die katholischen Exegeten und Theologen haben diese Perikopen bis in die neueste Zeit einhellig direkt messianisch erklärt. Erst in unseren Tagen haben auch einzelne katholische Exegeten den Knecht Jahves als eine zeitgenössische Person angesehen, die hier als Vorbild des Messias auftrete, wonach diesen Stücken nur indirekt messianische Deutung zukäme.

Vor allem ist die kollektive Deutung des Ausdruckes „Knecht Jahves", sei das Volk Israel in seiner Gänze oder in einem Teil oder in seiner Idee gemeint, mit dem Inhalt der Lieder ganz und gar unvereinbar. Der „Knecht Jahves" wird darin zum Unterschied von der sonstigen Ver-

wendung des Ausdruckes so scharf dem Volke Israel gegenübergestellt, selbst dort, wo auch er den Namen Israel trägt, und in seinem ganzen Wirken so sehr als Individuum gezeichnet, daß man dem Text unerträgliche Gewalt antun muß, um hier ein Kollektivum zu finden. Der Knecht Gottes hat eine bestimmte Stellung und Aufgabe in Israel; er ist der, welcher wie ein zweiter Moses Jakob und Israel wieder zurückführt (49, 3—6), der das neue Bündnis vermittelt (5, 8), der die Heiden erleuchtet (7), der durch seinen Gehorsam den Ungehorsam Israels sühnt (Kp 50) und durch sein Leiden, das er an Stelle des schuldigen Volkes erduldet, dieses mit Gott wieder aussöhnt (52, 53). Gerade wegen dieser Stellvertretung gebührt ihm auch der Ehrenname „Israel" in ganz besonderer Weise. Er erscheint hier als Träger des dreifachen Amtes Christi: er ist Prophet und Lehrer, Priester und König. Das Bild, das vom Knecht Jahves gezeichnet wird, ist ein derart ideales, sein Leben und sein Werk und der Erfolg desselben gehen derart über alles Historische hinaus, daß auch die bloße indirekte messianische Erklärung, die direkte Anwendung auf eine zeitgenössische Persönlichkeit, als sachlich ganz unbegründet und dem ganzen Kontext gewaltantuend abgelehnt werden muß. Für die direkte Messianität dieser Stellen spricht auch die Erfüllung, die sie im Leben, Leiden und in der Verherrlichung Christi gefunden hat; sie entspricht auch dem Vorgehen Christi selbst, „in dessen Worten (wo er von diesen Stellen spricht) eine so innerliche und befriedigende Verknüpfung von Weissagung und Erfüllung liegt, daß man annehmen muß, er habe sich als den unmittelbaren Gegenstand der Prophetie angesehen" (Feldmann).

Vg Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias Kap 40—55, 1907; Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Jesaias BZf II 10; Condamin, Le livre d' Isaïe, 325 ff; Le serviteur de Jahve. Un nouvel argument pour le sens individuel Messianique RB 1908, 162 ff; Hoonacker, L'Ebed Jahvé, RB 1909, 498 ff; Hontheim, Bemerkungen zu Is. 42 Zk Th 1906, 744; Fischer, Isaias 44—55 und die Perikopen vom Gottesknecht 1916, worin die gesamte Literatur über dieses Thema angeführt und besprochen ist; Wer ist der Ebed in den Perikopen? usw 1922. — Von den Protestanten vg Delitzsch, Biblischer Kommentar über den Propheten, Isaias 2, 1869, 439 ff; Orelli, Der Knecht Gottes im Jesaia-Buche, Biblische Zeit- und Streitfragen 1908; Ziemer, Jesaias 53 in der neueren Theologie 1912.

γ) Nachdem der Prophet die zwei Befreiungen gesondert verkündet hat, stellt er eine Betrachtung über beide zusammen an, indem er die ihnen gemeinsamen Momente heraushebt. Dabei schenkt er freilich bald der einen, bald der anderen Befreiung mehr Aufmerksamkeit, geht von dem Typus auf den Antitypus über und von diesem wieder auf den ersteren zurück (42, 13—44, 23).

An die Spitze dieser Betrachtung stellt Isaias den Zentralgedanken: Gott ist der Urheber der doppelten Befreiung; sie ist ein Werk seiner Allmacht, durch die er die Feinde seines Volkes unerbittlich niederwirft, und ein Werk seiner überschwenglichen Liebe, in der er

sein Volk aus dem Exil befreit und aus der Zerstreuung zusammenbringt. Mit diesem Gedanken ist die Erinnerung an den Zustand der doppelten Erniedrigung verbunden, aus dem der Herr sein Volk erlöst. Es ist von äußeren Feinden geknechtet; diesen aber hat der Herr selbst Israel ausgeliefert, weil es sich früher durch die Bande der Sünde fesseln ließ. Aber gerade dort, wo der Prophet auf die Gott von seinem Volke trennende Scheidewand hinweist, betont er mit noch größerem Nachdruck das innige Band, das trotzdem Israel mit Gott verknüpft; und, als könnte er auf diese trostreiche Wahrheit nicht kräftig genug aufmerksam machen, häuft er Ausdrücke, wie: „Ich, dein Schöpfer und dein Bildner; mein bist du; dein Gott, dein Heiland bin ich", alles Ausdrücke, welche auf die eine Wahrheit zurückgehen: „Ich liebe dich." Auf dieser Liebe beruht ja das Erlösungswerk im weitesten Umfang; diese Liebe hat die Großtaten zur Befreiung Israels in der Vergangenheit gewirkt, sie wird dieselben in der Zukunft — nicht erneuern, sondern weit überbieten, so daß man sich der Vergangenheit kaum mehr erinnern wird. — Noch viel mehr als aus dem Inhalt der Erlösung leuchtet die Liebe Gottes zu Israel aus der Freiheit hervor, mit der er die Erlösung vollzogen hat. Sie ist ein Werk der reinsten Gnade; Israel hat sie durch nichts verdient. Nicht einmal Bitten, sondern nur Sünden gingen von seiner Seite voraus. Also nur freie Liebe und in letztem Grunde die Rücksicht auf seine eigene Ehre („Ich tilge deine Sünden um meinetwillen", 43, 25) haben Gott bei der Erlösung geleitet. Insofern es sich um die zweite (geistige) Befreiung handelt, ist dies schon in ihrem Wesen gelegen; aber gerade darin zeigt sich die Überschwenglichkeit der göttlichen Gnade, daß der Herr die Sünde, durch welche das Volk seine Strafgerechtigkeit herausfordert, von ihm hinwegtilgt und es so aus der geistigen Sklaverei befreit.

δ) Nach dieser Betrachtung des Gesamterlösungswerkes wendet sich der Prophet speziell der ersten Befreiung zu und widmet ihr den zweiten Abschnitt dieses Zyklus. Darin wird das Auftreten des Cyrus neuerdings nur mehr im einzelnen als Werk Jahves hingestellt, der ihm befohlen, sein Volk zu befreien und Stadt und Tempel wieder aufbauen zu lassen. Von dieser heißersehnten Zukunft richtet Isaias, ebenso wie 41, 15 ff, seinen Blick in die Herrlichkeit des messianischen Reiches und die durch den Eintritt der Heiden bedingte allgemeine Anerkennung des göttlichen Namens (Kp 45).

ε) Soll dies geschehen, so muß Babylon früher gestürzt werden. Es werden seine Götter besiegt und Babylon fällt mit ihnen (46; 47).

Die praktische Seite des ersten Zyklus. — In diesem ersten Zyklus läßt Isaias nie das praktische Ziel aus dem Auge; immer ist er darauf bedacht, die Verkündigung der Zukunft ihm dienstbar zu machen. Vor allem liegt ihm daran, den Glauben an die Gottheit Jahves wachzurufen und zu stärken. Als den klarsten Beweis dafür, daß Jahve der einzig wahre Gott sei, stellt er gerade das von ihm verkündete Befreiungswerk hin. Aus diesem Glau-

ben ergibt sich dann von selbst die weitere Folgerung, daß Israel den Götzendienst aufgeben (46, 5. 8), Jahve als Gott anerkennen und sich ihm hingeben soll.

Der Beweisgang ist folgender: Jahve hat durch seine Propheten das Werk der Befreiung vorausverkündet; es ist auch eingetreten und hat so für die Wahrheit der Prophetie die Bestätigung geliefert. Dadurch hat sich Jahve als allwissend, also als wahrer Gott erwiesen. Die heidnischen Götter sind trotz wiederholter Aufforderung von seiten Gottes nicht imstande gewesen, etwas Ähnliches zu prophezeien; sie haben es überhaupt nicht einmal zum Reden gebracht (41, 21—29). Aber nicht bloß verkündet hat der Herr dieses Werk, er hat es auch in eigener Kraft vollbracht und sich dadurch als allmächtig, das ist wiederum als Gott erwiesen; die heidnischen Götter sind aber nicht imstande, etwas Ähnliches oder überhaupt etwas zu tun. So haben sie durch ihr gänzliches Unvermögen selbst den Beweis geliefert, daß sie nichts sind. Daraus ergibt sich von selbst, daß „verabscheuungswürdig ist, wer sie erwählt" (41, 24). — Auf dieses Beweisverfahren legt der Prophet ein solches Gewicht, daß er die Rede Kp 41 sogar in die Form eines Rechtsstreites zwischen Gott und den heidnischen Göttern einkleidet, in welchem der Hinweis auf Gottes Werk und dessen Vorausverkündigung gleichsam nur als Mittel dienen müssen, um das angegebene Resultat zu erzielen. Er stellt sich in der Weissagung zugleich auf den Standpunkt der Erfüllung, um von dieser aus zu argumentieren. — Die dabei nachgewiesene Nichtigkeit der heidnischen Götter bekräftigt Isaias noch dadurch, daß er 44, 9—20 die Torheit des Götzendienstes mit beißender Satire geißelt und gerade an dem 46, 1. 2 verkündeten Sturz der babylonischen Götter deren Ohnmacht gegenüber der Allmacht Jahves schildert (46, 5—7). Nötigt er in solcher Weise seine Leser zur Annahme der Schlußfolgerung: „Nur Jahve ist wahrer Gott", so erhöht er die Eindringlichkeit seiner Beweisführung noch dadurch, daß er vom Anfang bis zum Ende die Person Jahves als den eigentlichen Urheber in den Vordergrund stellt und ihm selbst die Reden in den Mund legt. Das immer wiederkehrende: „Ich habe es verkündet, ich habe es getan, ich habe gerettet", mit der emphatischen Erklärung: „Damit man vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang erkenne, daß außer mir keiner ist" (45, 6), soll gleichsam den Leser gar nicht aus dem Gedanken kommen lassen: „Jahve und nur er ist wahrer Gott."

Hat Israel Jahve als wahren Gott erkannt, so soll es auch bis zum Gehorsam gegen ihn vorwärts schreiten; darum die wiederholte Mahnung: „Höre mich!". Gegen Ende des Zyklus weist der Prophet auf den Segen hin, den der Gehorsam gegen Gott dem Volke bringt (48, 18). Isaias geht vorderhand auf den Inhalt des göttlichen Willens nicht näher ein; nur eines verlangt er von den Israeliten: Hat er ihnen die Befreiung aus Babylon als Gegenstand heißer Sehnsucht verkündet, so sollen sie, wenn diese Weissagung sich erfüllt, in voller Wertschätzung die Erlösungsgnade benützen und Babylon verlassen. „Ziehet aus von Babylon, fliehet fort von den Chaldäern!" (48, 20.) Dadurch machen sie sich würdig, jener Erlösung teilhaftig zu werden, von welcher die Befreiung aus der Gefangenschaft nur ein mattes Vorbild ist.

d) „Gesühnt ist ihre Schuld“ (49—57)

Der zweite Redezyklus steht im engsten Anschluß an 42, 1—12. Der Parallelismus mit dieser Rede, darum auch die Identität der beiderseits auftretenden Hauptpersonen sowie des Werkes, das sie vollbringen, ist ganz evident. Was 42, 1 ff mehr im allgemeinen angekündigt wurde, wird hier im einzelnen nach allen Seiten hin ausgeführt; es ist das Befreiungswerk des Messias oder die Erlösung der Menschen aus der Knechtschaft der Sünde. Zwei Gedanken sind es insbesondere, die dabei entwickelt werden: 1) Es wird der Weg bezeichnet, auf dem die Erlösung erreicht wird; sie vollzieht sich im stellvertretenden Leiden und Sterben des Messias; 2) es werden die Früchte dieses Erlösungswerkes verkündet. Dies ist der Gegenstand der ersten fünf Reden (49; 50; 51, 1—52, 12; 52, 13—53, 12; 54). — Die zwei folgenden Reden (55; 56—57) sind mehr praktischen Inhalts und suchen die vorhergehenden Prophetien für Israel nutzbar zu machen. Der bei Isaias gebräuchlichen Darstellung entsprechend ist Kp 49 eine Art Einleitung in den ganzen Zyklus und enthält bereits dessen sämtliche Gedanken wie im Keim eingeschlossen. V 1—13 wird nämlich der leidende Messias vorgeführt mit besonderem Hinweis auf sein inniges Verhältnis zu Gott, zugleich aber auch schon der herrliche Erfolg angedeutet, mit dem seine mühevolle Arbeit gekrönt werden soll; 14—26 wird sodann die Hauptfrucht, nämlich die Herrlichkeit des neuen Sion, bereits einläßlicher dargelegt.

α) Die Idee des leidenden Messias. — Der erste Ansatz hiefür findet sich schon im Prolog. „Er wird nicht verzagt, noch entmutigt, bis er gründet auf Erden das Recht“ (42, 4). Das Werk des Messias kostet also Mühe und Arbeit, die wegen scheinbarer Erfolglosigkeit entmutigen könnte; er hält aber aus, bis es vollbracht ist. — Kp 49 wird diese Sprache schon deutlicher. „Ins Leere habe ich mich abgemüht, umsonst und vergeblich meine Kraft vergeudet“ (4). Das klingt fast, als ob das Werk des Messias von jenen, welchen es gilt, zurückgewiesen würde; er aber gibt seinen Anspruch auf den Erfolg nicht auf und stellt darum dem Herrn anheim, ihm zum Sieg zu verhelfen. Noch deutlicher sind die Epitheta: „Von verächtlicher Seele, der Abscheu des Volkes, der Knecht der Tyrannen“ (7). Damit ist schon ein ganz besonderer Zug im Leiden des Messias ausgedrückt, die Verachtung von seiten des Volkes. — Kp 50 tritt der Prophet bereits in das Heiligtum der Erlösung ein, indem er hier nicht bloß das Leiden schon mehr im einzelnen schildert, sondern auch

seinen stellvertretenden Charakter andeutet. Der Messias zeigt nämlich in dieser Rede, wie er die Rettung Israels bewerkstelligt. Dem Ungehorsam des Volkes (1, 2) setzt er seinen Gehorsam entgegen (4ff); er betätigt ihn durch Lehren und Leiden. Willig und mutig nimmt er das schmerzliche und schimpfliche Leiden auf sich; er weicht nicht zurück, seinen Leib gibt er hin den Schlagenden, seine Wangen den Raufenden, sein Antlitz wendet er nicht ab von Beschimpfungen und Speichel (5, 6). Voll Siegeszuversicht macht er sein Antlitz wie zu kaltem, gefühllosem Fels; ja, er fordert sogar seine Gegner auf, heranzutreten und an ihm ihre Wut auszulassen; freilich werden sie zerrieben werden wie ein Kleid, die Motte wird sie verzehren (7—9). In der nächsten Rede (52, 13—53, 12) erreicht endlich die Schilderung des Leidens sowohl an Klarheit, als Ausführlichkeit den Höhepunkt. Nach der kurzen Einleitung (13—15), in der die tiefe Demütigung des Messias, seine Erhöhung und die Heilsvermittlung (asperget gentes multas) als die Hauptgedanken dieses Abschnittes eng aneinandergerückt sind, wird 1) ausführlich geschildert, was der Messias leidet: er ist durch Schläge entstellt, ohne Schmuck und Schönheit, der verachtete und letzte unter den Menschen, der Mann der Schmerzen (53, 2. 3). — 2) Dies leidet er zur stellvertretenden Sühnung unserer Sünden. Eigentlich hätten wir so gezüchtigt werden sollen, um unserer Sünden willen; allein der Herr hat unsere Sünden und Missetaten und darum auch die uns gebührenden Strafen ihm auferlegt: „Er ist verwundet worden unserer Frevel wegen, zermalmt wegen unserer Missetaten; die Züchtigung ist unseres Friedens wegen auf ihm, und durch seine Striemen sind wir geheilt worden" (4—6). — 3) Und wie hat er das gelitten? In vollster Freiwilligkeit, Geduld und Ergebung, weil er es selbst wollte (7). — 4) Erst durch den Tod fand sein Leiden ein Ende: „Er ward hinweggerissen aus dem Land der Lebendigen" (8—12).

β) Die Frucht des Leidens. — So oft in diesem Abschnitt das Leiden des Messias zur Sprache gelangt, wird immer zugleich auf die herrlichen Früchte desselben hingewiesen, sei es, daß beide Gedanken zusammen den Gegenstand der betreffenden Rede bilden oder daß diese Früchte als Thema für sich behandelt werden. — Diese Frucht besteht 1) zunächst in der Verherrlichung des Leidenden selbst: „Ich bin verherrlicht in den Augen des Herrn" (49, 5); „Könige werden sehen und Fürsten erheben sich und verehren ihn" (7); „siehe, weise wird mein Knecht sein, er wird erhöht werden und sehr erhaben sein" (52, 13); „Könige werden vor Staunen über ihn den Mund schließen" (15) usw. — 2) Die zweite Frucht, die aus dem Leiden des Messias hervorgeht, ist die Herrlichkeit Sions, des Reiches Gottes auf Erden, durch die Erlösung des Menschengeschlechtes. Der Messias wird durch sein Leiden „Bund des Volkes" sein, dh er stiftet den neuen Bund mit Gott, er hebt die Trennung zwischen Gott und seinem Volk auf, stellt Sion wieder her, macht die Gefangenen wieder frei, richtet das verödete Land der Verheißung wieder zur Wohnung des Volkes ein und führt die Zerstreuten aus allen Weltgegenden dahin zurück (49, 6. 8ff). Mit diesen Worten ist die Ausdehnung des neuen Gottesreiches gemeint. Es kennt keine Grenzen dem Raum und keine der Zeit nach. Aber noch größer ist die Herrlichkeit des neuen Sion nach innen; es ist eben

nicht mehr das leibliche, sondern das geistige Sion; es ist geschmückt mit den reichlichsten Gütern der Gnade. Der Ausdruck dieser Wahrheit ist jedoch in diesem Zyklus noch nicht ganz deutlich; der Prophet spricht in überaus farbigen Bildern; die klare Darstellung läßt er auf den Schluß der Prophetie.

Die praktische Seite des Zyklus. — Auch in diesem Zyklus sucht der Prophet die dargelegten Wahrheiten sowohl für die Zukunft, wie für seine Zeit nutzbar zu machen. Das erste, was er in seinen Lesern anstrebt, ist Trost und Freude ob des Inhalts der Weissagung selbst. Was soll das zu Boden gebeugte und mit Schmach überhäufte Israel, wenn es sein künftiges Schicksal erfährt, auch anderes tun, als sich trösten und im Geist sich wieder aufrichten.

Er überläßt es jedoch dem Leser nicht, diese praktische Folgerung selbst zu ziehen. Die Zärtlichkeit, mit der Gott gerade hier sein gedemütigtes Volk anredet, die vielen Gegensätze, durch die der Prophet mit dem Elend der Gegenwart die überschwengliche Segensfülle der Zukunft zusammenstellt, die vielen Zurufe[7], mit denen er seine Weissagung unterbricht, die wiederholte ausdrückliche Aufforderung zur Freude und zum Lob Gottes verleihen der Prophetie selbst einen durchaus praktischen Charakter und nehmen das Gemüt der Leser für die vom Verfasser intendierte Stimmung gefangen.

Trostreich ist die Weissagung aber nur für den, der die durch das Leiden des Messias erwirkte Erlösungsgnade nicht verscherzt, sondern sich ihrer würdig macht. Auch dieses wichtige Ziel läßt Isaias nicht aus dem Auge. Abgesehen von einzelnen, schon in die ersten Reden eingestreuten Mahnungen zur Hingabe an den Herrn, sind die letzten zwei Reden ganz diesem Zweck gewidmet.

e) „Doppeltes empfängt Jerusalem für alle seine Sündenstrafen" (58—66)

Der Überschrift gemäß wird in diesem Zyklus von acht Reden die Vollendung des Heiles geschildert, nämlich die Überfülle der messianischen Gnadengüter, die durch die Erlösung dem Volk zuteil wird. Der Prophet überbietet sich fast selber in der Häufung der Bilder, um Israels Herrlichkeit und seine Segensfülle recht anschaulich darzustellen. Wiederholt wird hervorgehoben, daß dadurch gleichsam ein über-

[7] Elevare, elevare, consurge Jerusalem (51, 17). Consurge, consurge, induere fortitudine tua, Sion, induere vestimentis gloriae tuae . . . Excutere de pulvere, consurge, sede Jerusalem (52, 1. 2) etc.

reichlicher Ersatz geboten werden soll für die Schmach, die das Volk früher erdulden mußte. Das frühere Elend sollte gleichsam doppelt aufgewogen werden[8]. Der Prophet bleibt aber nicht bei Bildern und allgemeinen Ausdrücken stehen, er nennt die Güter mit ihren Namen und läßt so erkennen, worin ihr Wert und ihre Fülle bestehe. Das messianische Reich ist nicht ein Reich dieser Welt, es ist ein Reich der Gnade und Heiligkeit, und darum besteht seine Segensfülle nicht in irdischer Macht und äußerem Glanz, sondern in geistigen Gütern. So manche Bilder, die in diesem Zyklus Verwendung finden, weisen auf die geistige Natur dieses Reiches hin, besonders das immer wiederkehrende Bild vom Licht Israels[9]. Wo aber das Bild verlassen wird, tritt um so deutlicher hervor, daß der verheißene Segen geistiger Natur sei: Fortschaffung der Sünde, Mitteilung der Wahrheit und Eingießung der Gnade[10]. Der Prophet vergißt nicht, darauf hinzuweisen, daß diese geistigen Güter der Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes sind.

Auch dieser Zyklus hat eine praktische Tendenz, ja, seiner Stellung entsprechend, ist er in ganz hervorragender Weise praktischer Natur; er ist der Abschied des Propheten von seinem Volk, gleichsam die Peroration des zweiten Teiles, und darum vor allem darauf berechnet, auf das Herz der Leser den tiefsten Eindruck zu machen und sie zu jenem festen Willensentschluß zu bestimmen, den Isaias vom Anfang an ins Auge gefaßt und stufenweise vorbereitet hat. Schritt

---

[8] Pro eo, quod fuisti derelicta et odio habita et non erat, qui per te transiret, ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generationem et generationem (60, 15). — Pro aere afferam aurum, et pro ferro afferam argentum, et pro lignis aes, et pro lapidibus ferrum (v 17). — Propter hoc in terra sua duplicia possidebunt, laetitia sempiterna erit eis (61, 7).

[9] Erumpet quasi mane lumen tuum (58, 8). Orietur in tenebris lux tua et tenebrae tuae erunt sicut meridies (v 10). Implebit splendoribus animam tuam (v 11). Surge, illuminare Jerusalem: quia venit lumen tuum et gloria Domini super te orta est ... Super te autem orietur Dominus et gloria eius in te videbitur. Et ambulabunt gentes in lumine tuo et reges in splendore ortus tui (60, 1—3).

[10] Anteibit faciem tuam iustitia tua (58, 8). Ponam visitationem tuam pacem et praepositos tuos iustitiam. Non audietur ultra iniquitas in terra tua. Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem nec splendor lunae illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam . . . populus autem tuus omnes iusti (60, 17—21). Populus sanctus redempti a Domino (62, 12).

für Schritt war das Volk in die Tiefen der Erlösung eingeführt worden, die seiner wartende Segensfülle und damit auch die Macht, Weisheit, Liebe, Erbarmung und Treue Gottes sind jetzt vor seinen Augen aufgedeckt. Im dritten Zyklus hat die Schilderung des Glückes der Zukunft den Gipfelpunkt erreicht. Jetzt mußte auch mehr denn je das Ohr des Volkes für Ermahnungen offen, sein Wille, sie zu befolgen, fest sein. Zudem hat der Prophet schon in den ersten zwei Zyklen den Glauben an die Gottheit Jahves belebt, die Pflicht, Gott zu hören und ihm zu gehorchen, eingeschärft und in der Freude die günstige Stimmung für die Aufnahme der letzten Ermahnungen erweckt. Ihr Inhalt war durch den Gegenstand des dritten Zyklus von selbst gegeben. Sind das messianische Reich und sein Segen geistiger Natur, so ist auch die Teilnahme daran eine geistige. Das Reich der Heiligkeit setzt voraus ein heiliges Volk, die Verbindung mit Gott setzt voraus Ähnlichkeit mit Gott. Israel muß mit der Sünde brechen und dadurch die Schranke forträumen, welche es vom Herrn und seiner Segensfülle trennt; es muß ebenso rein äußerlichen Kult aufgeben, dafür aber Herzensreinheit und Hingabe an die Tugend pflegen.

Die Einheit des Buches Isaias

Die Überschrift an der Spitze des ersten Kapitels gilt nicht diesem allein, sondern, wie aus der Anführung der Könige von Juda ersichtlich ist, dem ganzen Buch. Dieses wird dadurch als einheitliches, von Isaias verfaßtes Werk bezeichnet. Die jüdische und christliche Tradition haben in Übereinstimmung damit Isaias für den Verfasser des ganzen Buches, wie es im Kanon vorliegt, gehalten und speziell auch den zweiten Teil ihm zugeschrieben. Auf dieser Überzeugung beruht das überaus große Ansehen, welches Isaias auch als Schriftsteller von jeher genossen hat. Bereits Ekkli 48, 25 wird er der „große Prophet" genannt und V 27 sein „großer Geist" gerühmt. Das Buch Isaias wird auch noch immer als eines der vollendetsten Schriftwerke aller Zeiten angestaunt, in welchem Erhabenheit der Gedanken, Glanz der Darstellung, Einheit des Planes, Reinheit und Adel der Sprache im schönsten Ebenmaß stehen.

Auch die moderne Kritik anerkennt die Vorzüge des Buches; aber seine literarische Einheit wird von ihr geleugnet. Insbesondere spricht sie, von einzelnen Reden des ersten Teiles abgesehen, den ganzen zweiten Teil Isaias ab. Zuerst erklärte man ihn als das selbständige Werk eines unbekannten Verfassers (Deuterojesaias), der gegen Ende des Exils in Babylon gelebt habe; jetzt nimmt die moderne Kritik noch einen zweiten Verfasser (Tritojesaias) an, der erst nach dem Exil gelebt habe. Die älteren Hauptvertreter dieser Ansicht stehen auf dem Boden des Rationalismus. Diesem ist auch das am meisten betonte

Argument entlehnt: Isaias konnte zu seiner Zeit weder das babylonische Exil, noch viel weniger die Befreiung daraus vorauswissen. Außerdem wird behauptet, daß der Verfasser ganz auf dem Boden des Exils stehe, was man von Isaias, der so lange vor dem Exil gelebt hat, nicht annehmen könne. Auch wird die Verschiedenheit beider Teile in bezug auf Sprache und Darstellung gegen ihn ins Feld geführt. — Die meisten katholischen[11] Exegeten aber und viele gläubige Protestanten halten daran fest, daß Isaias auch den zweiten Teil verfaßt habe. Die Untersuchungen, die infolge des aufgetauchten Widerspruches über diese Frage angestellt wurhaben, haben für die traditionelle Ansicht ein großes Beweismaterial geliefert, aus dem wir folgendes herausheben:

α) Der zweite Teil des Buches Isaias ist nicht gegen Ende des Exils, sondern vor dem Exil verfaßt. — Dafür zeugt 1) das Werk selber. Darin wird nämlich die Befreiung aus dem Exil als ein in sehr weiter Ferne liegendes Ereignis prophezeit, dessen Eintreten eben deswegen nur vom allwissenden Gott erkannt und behauptet werden könne. Der Verfasser kennzeichnet ferner seine Zeit wiederholt als die vorexilische, indem er besonders 56, 9 ff, 65, 6 ff gegen Israel Vorwürfe erhebt, die im Exil gar keinen Sinn mehr hatten, zumal hier nicht undeutlich auf das Exil als noch ausständige Strafe hingewiesen wird. Dem widerspricht es nicht, daß sich der Verfasser meistens an die Exulanten wendet; die Propheten haben ja überhaupt nicht bloß für ihre Gegenwart, sondern auch für die Zukunft gewirkt; aber sinnlos wäre es gewesen, für ein Geschlecht arbeiten zu wollen, das schon der Vergangenheit angehörte. Gegen die Abfassung in Chaldäa sprechen die Bemerkungen 65, 4 (Felsengräber); 57, 5. 7 (Gießbäche und hohe Berge); 52, 4 (wo nur von der assyrischen Invasion die Rede ist, während der Chaldäer nicht erwähnt wird); ferner die Stellen, wo der Verfasser von den umliegenden Völkern spricht (Ägypter, Äthiopier, Idumäer, Madianiter); 41, 19 (Aufzählung der Bäume ohne Nennung der Palme); 41, 9: „Von den Enden der Erde und von der Ferne habe ich dich gerufen" (Abraham). Für Palästina sprechen die Stellen 57, 5; 42, 22 (unterirdische Höhlen) und 41, 9. Daß der Verfasser in Jerusalem schreibt, ist ersichtlich aus 62, 6 und 40, 2. 9. — 2) Das aus dem zweiten Teil selbst gewonnene Urteil über die Zeit der Abfassung wird dadurch bestätigt, daß vorexilische Propheten, jedenfalls Jeremias und Sophonias, ihn bereits gekannt und benützt haben. — 3) Ein weiteres Argument bietet die Kreuzstellung der historischen Exkurse 36—39. Diese Kapitel sind dem ganzen Buch organisch eingegliedert; denn nur aus ihrer Beziehung zum ersten und zweiten Teil läßt sich die Abweichung von der chronologischen Reihenfolge verstehen. Diese vier Kapitel in der gegenwärtigen Gestalt und Aufeinanderfolge sind demnach jedenfalls so alt als das ganze zweiteilige Buch. Nun hält aber der teilweise gleichlautende parallele Bericht IV Kg 18—20 dieselbe Reihenfolge ein. Dies läßt sich nur daraus erklären, daß der Verfasser die Erzählung aus dem prophetischen Buch Isaias der Hauptsache nach einfach herübergenommen hat. Demnach ist das Buch

[11] Von katholischen Auktoren sprechen sich gegen die Einheit des Buches und für die spätere Abfassung des zweiten Teiles u a aus: Vetter, Condamin SJ, Feldmann, Holzhey, Fischer.

Isaias in seiner jetzigen Gestalt älter als die Bücher der Könige. Waren demnach mindestens in der ersten Hälfte des Exils beide Teile ein Buch, so liegt der Grund davon nur darin, daß dieses Buch entweder tatsächlich oder wenigstens nach der damaligen Überzeugung nur einen Verfasser hatte. Auch diese Überzeugung kann kaum anders als aus der Tatsache der literarischen Einheit selbst erklärt werden. Für jeden Fall ist sie ein geeigneter Beweis dafür, daß auch der zweite Teil der vorexilischen Zeit angehört.

β) Der zweite Teil des Buches ist von Isaias selbst verfaßt. Steht einmal fest, daß der zweite Teil des Buches vor dem Exil existierte und wenigstens am Beginn desselben dem anerkannten Buch des Isaias eingegliedert war, so hat der Beweis der Auktorschaft des Isaias weniger Bedeutung. Denn die zwei Sätze: „Dieser Teil ist nicht vorexilisch" und: „Er ist nicht isaianisch" sind für die Kritik unzertrennlich. Wir fügen dennoch ein paar Argumente für die zweite Thesis an: 1) Die Annahme, daß der zweite Teil das selbständige Werk eines unbekannten Propheten sei, schließt ein literarisches Rätsel in sich. Wie soll der Verfasser eines so großartig angelegten Werkes unbekannt oder vergessen worden sein, nachdem selbst kleine Prophetien die Namen ihrer Verfasser tragen? Noch schwieriger zu begreifen ist, daß man das Werk des Unbekannten dem Buch des Isaias eingegliedert habe, zumal ja gerade nach der Kritik der Standpunkt und der Ideenkreis beider Verfasser ein so grundverschiedener ist. — 2) Solchen Schwierigkeiten gegenüber empfiehlt es sich gewiß viel mehr, bei der schon erwähnten Tradition zu bleiben, die in der hl Schrift selbst eine schwerwiegende Bestätigung erhält. Die LXX führt das ganze Buch als Werk des Isaias an. Ekklesiastikus preist die Person des Propheten mit unverkennbarer Berufung auf den zweiten Teil, wenn er 48, 25—28 schreibt: „Isaias sah in großem Geist das Ende und tröstete die Trauernden Sions" (vg 40, 1); „bis in die Ewigkeit deckte er Zukünftiges auf und Verborgenes, bevor es eintraf" (vg 41, 22 ff; 42, 9). Im Neuen Testament werden mehrmals Stellen des zweiten Teiles als Worte des Propheten Isaias zitiert (vg besonders Lk 4, 16 ff). — Diesen äußeren Gründen gegenüber hält die Berufung auf vorgebliche innere Gründe gegen die isaianische Auktorschaft nicht stand. Es ist wahr, daß der Verfasser zum großen Teil auf dem Boden des Exils steht und sich in den Zustand des Exils ganz hineingelebt hat. Für den, der die Möglichkeit der Prophetie anerkennt, erscheint dies auch in der vorexilischen Zeit ganz leicht möglich. Ob eine so tiefe Versenkung in eine so ferne Zukunft Tatsache werden sollte, stand einzig bei der Vorsehung Gottes, die sich dabei nicht nach der Kurzsichtigkeit der Menschen richtet, sondern ihre oft unerforschlichen Pläne ausführt. — Da nun wirklich der zweite Teil zunächst ein Trostschreiben an die Exulanten ist, so darf uns nicht wundernehmen, sondern ist vielmehr von vornherein zu erwarten, daß er hinsichtlich der Ideen und der Darstellung eine Verschiedenheit vom ersten Teil aufweist. Trotz dieser Verschiedenheit geben Parallelstellen und besonders der ganze Plan des Buches den innigen Zusammenhang zwischen beiden Teilen zu erkennen.

Der römischen Bibelkommission wurden die zwei Fragen vorgelegt: 1) Ob das der Sprache und dem Stil entnommene philologische Argument zur Bekämpfung der Identität des Verfassers des Buches Isaias

ausreichend sei, um einen ernsten, in der Kritik und hebräischen Sprache bewanderten Menschen zur Annahme mehrerer Verfasser zu nötigen; und 2) ob solide Beweise, auch zusammengenommen, zur Hand seien, um zu beweisen, daß das Buch nicht dem Isaias allein, sondern zweien, ja sogar mehreren Autoren zuzuschreiben? — Die Kommission hat auf beide Fragen mit Nein geantwortet.

§ 50

Israel und Juda im Rahmen der Weltpolitik

Außer den S 35, 40, 45 angeführten Werken: Nikel: Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen III; Geschichte Israels von Josue bis zum Ende des Exils BZf III 3/4, 14 ff; Rießler, Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte BZf V 1; Schrader-Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament 3, 1903, 26 ff 246 ff; Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten 1908; Lehmann-Haupt, Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte 1911, 80 ff; Nagel, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem 1904; Weber, Sanherib, König von Assyrien, 1905; Breme, Ezechias und Sennacherib BSt XI 5, 1906; Kugler, Von Moses bis Paulus (Chronologie etc) 179 ff.

Bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts war die Außenpolitik von Israel und Juda mehr durch die umliegenden Kleinstaaten beeinflußt. Als aber Assyrien seine Eroberungszüge nach dem Westen und dann auch Ägypten die auf Westasien gerichtete Politik der Pharaonen wieder aufnahm, und beide Reiche die Wiedereroberung dieser Länder anstrebten, wurde das Gebiet der beiden getrennten Staaten in den aus dem beiderseitigen Bestreben resultierenden Kampf um die Weltherrschaft hineingerissen. Als Mittelglied zwischen beiden Weltmächten spielte es in diesen Kriegen eine sehr wichtige Rolle und beide Reiche sind endlich infolge dieser Kämpfe untergegangen. Die biblischen Geschichts- und prophetischen Bücher nehmen darum oft auf diese Reiche und deren Stellung gegen Israel und Juda Bezug. Jetzt ist der Gang dieser kriegerischen Entwicklung durch die Keilinschriften in vielen Stücken aufgehellt. Nicht nur, daß die biblischen Berichte dadurch so manche Bestätigung und Ergänzung gefunden haben, der allmähliche Niedergang und endliche Untergang beider Staaten kann erst jetzt im Rahmen der Politik, die Assyro-Babylonien und Ägypten gegeneinander befolgt haben, richtig erkannt und beurteilt werden.

A) Assyrien und Israel

Das Weltreich im Zweiströmeland hatte von jeher die Tendenz, bis an die Küste des Mittelmeeres vorzudringen. Sargon I, Naram Sin, später Hammurapi waren Träger dieser Politik. Nach Jahrhunderte andauerndem Niedergang hatte Tiglath-Pilesar I um die Wende des 12. Jahrhunderts diese Politik wieder aufgenommen und die Aramäerstämme bis nach Phönizien hin unterworfen. Die Schwäche seiner Nachfolger gab aber die Erfolge wieder preis. Mit dem neuen Aufblühen der assyrischen Macht unter Assurnasirpal (884—860) nahmen die Heereszüge nach dem Westen wieder ihren Anfang. So mußte es früher oder später zu einem Zusammenstoß mit den Staaten des Westlandes kommen. Das Königreich Damaskus war zunächst gefährdet und suchte der Gefahr durch eine Koalition aller bedrohten Fürsten zu begegnen. Salmanassar III (859—826) trat dieser Koalition entgegen und besiegte sie in der großen Schlacht bei Karkar (854). Unter den Besiegten werden eigens genannt Bir-Idri (Benadad) von Damaskus, Irchulini von Hamath, Achabbu Siralaja (Achab von Israel) und mehrere phönizische Stadtkönige. Die Furcht vor der gemeinsamen Gefahr hatte also die Feindschaft zwischen Israel und Syrien überwunden; nach dieser Niederlage drängte sich aber bei Israel wieder die alte Eifersucht hervor, denn kurz darauf finden wir wieder Achab im Krieg mit Syrien. In der Folge erwies sich das Band gemeinsamer Gefahr wieder stärker und bereits 846 trat dieselbe Koalition, an der ein ungenannter König von Israel (wohl Joram) beteiligt war, Salmanassar entgegen; sie wurde aber geschlagen. In Israel kam bald darauf durch die Ermordung des Königs Joram eine neue Dynastie ans Ruder, deren Begründer Jehu auch in der äußeren Politik andere Wege einschlug. Er erscheint 842 (jedenfalls bald nach seiner Thronbesteigung) auf der Tributliste des Assyrierkönigs. Er hat sich also ebenso wie Tyrus und Sidon im Interesse der Selbsterhaltung von der syro-phönizischen Koalition losgesagt und die Oberherrlichkeit Assyriens anerkannt.

Von dieser Zeit an wird durch ein volles Jahrhundert keine weitere Einmischung Assyriens in die Geschicke der westlichen Staaten mehr berichtet. Der Grund lag darin, daß Assyrien nach einer anderen Seite hin in langdauernde Kriegs-

händel verwickelt war. Inzwischen hatte sich nämlich an der Nordgrenze in Armenien der tatkräftige Stamm der Chalder (nicht zu verwechseln mit den Chaldäern) festgesetzt und dort das Reich Urartu gegründet, das sich mit aller Kraft gegen Süden, also gegen Assyrien hin, auszudehnen versuchte. Es gelang zwar Salmanassar, den ersten König von Urartu im Jahre **845** zu besiegen; die Macht des Gegners war aber damit keineswegs gebrochen. Sie wurde um so gefährlicher, als innere Thronstreitigkeiten Assyrien nach außen hin ziemlich lahmlegten. Die Chalder unternahmen wiederholte Einfälle in das assyrische Gebiet, wobei ihr Heer so weit vorrücken konnte, daß es nur mehr wenige Tagreisen von Ninive entfernt war. Für Syrien und Israel war damit die assyrische Gefahr vollständig in den Hintergrund gedrängt, und es konnte die alte Eifersucht und Gegnerschaft wieder ihr Spiel beginnen.

Um die Mitte des 8. Jahrhunderts trat in Assyrien ein großer Umschwung ein. Ein gewaltiger Usurpator bemächtigte sich des Thrones (**745—727**), legte sich den Namen Tiglath-Pilesar (III) bei und gab durch diesen Schritt zu erkennen, daß er die vom ersten König dieses Namens geführte Eroberungspolitik wieder aufzunehmen gewillt sei. Zuerst wandte er sich gegen Urartu. Er lieferte dessen König Sardur mehrere siegreiche Schlachten und konnte dieses Reich zwar nicht vernichten, aber doch seine Übermacht brechen. Urartu war wohl kaum ein isolierter Gegner Assyriens. Schon die gewöhnliche Staatsklugheit legte ihm nahe, auch bei den westlichen Kleinstaaten den Widerstand gegen Assyrien zu schüren. Darum war es die natürliche Konsequenz des großen Erfolges gegen dieses Reich, daß Tiglath-Pilesar sogleich darauf seine Waffen gegen die syro-phönizischen Staaten kehrte und auch sie seinem Reich zu unterwerfen suchte.

Dieser neue Kurs der assyrischen Politik hatte zur Folge, daß noch eine andere Großmacht, nämlich Ägypten, auf den Plan trat und daß so jenes große Ringen zwischen den zwei Weltmächten eingeleitet wurde, das endlich mit dem Siege Assurs, später Babyloniens über Ägypten seinen Abschluß fand. Daß dabei zunächst Israel und dann auch Juda zu den Opfern dieses Ringens zählen mußten, ist selbstverständlich.

Ägypten war seit Jahrhunderten der Schauplatz von inneren Kämpfen und Thronstreitigkeiten gewesen und hatte sich dabei in eine ganze Reihe von Kleinstaaten aufgelöst, indem die einzelnen Gaufürsten ihre Selbständigkeit anstrebten und zum Teil erreichten. Infolgedessen war Ägypten außerstande, die Kleinstaaten des südwestlichen Asien in seine Interessensphäre einzubeziehen. Beiläufig um die Mitte des 8. Jahrhunderts wurde diese Schwäche des Reiches vom Äthiopierfürsten Pianchi dazu benützt, seine Herrschaft über ganz Ägypten auszudehnen. Die von dem tatkräftigen Bokchoris geleitete Reaktion der Ägypter hatte nur vorübergehenden Erfolg. Noch Bokchoris, der die Alleinherrschaft über Ägypten an sich gerissen hatte, wurde vom Äthiopier Sabako entthront; und damit war Ägypten auf mehrere Jahrzehnte einer äthiopischen Dynastie unterworfen. Dadurch wurde das Reich wieder für eine kräftige Außenpolitik befähigt; sie wirklich aufzunehmen, dazu boten die Erfolge der assyrischen Waffen den besten Anlaß. Denn als Assyrien ernstlich daran dachte, seine Macht über Palästina auszudehnen und darum seine Grenzen bis Ägypten vorzurücken, erwuchs diesem Reich selbst die gleiche Gefahr eines Zusammenstoßes mit Assyrien und der Einverleibung in den mächtigen Staatenkoloß. Ägypten folgte darum nur dem Triebe der Selbsterhaltung, wenn es jetzt wieder den Vorgängen in Kleinasien seine Aufmerksamkeit zu schenken anfing und dabei den Widerstand der syro-phönizischen Fürsten gegen Assur schürte, wie auch diesen selbst daran gelegen sein mußte, bei Ägypten Hilfe und Stütze zu suchen. Von diesem Gesichtspunkte aus sind die folgenden Ereignisse zu beurteilen.

Die allen gemeinsame assyrische Gefahr hätte natürlich alle bedrohten Fürsten zu gemeinsamem Vorgehen vereinigen sollen. In Israel hinderten aber die Thronstreitigkeiten und die ihnen zugrundeliegenden Parteienkämpfe eine zielbewußte Außenpolitik. Und gerade bei diesen spielte die Stellungnahme zu Assur die Hauptrolle. Es kämpfte eine assurfeindliche und eine assurfreundliche Partei um Herrschaft und Thron, oder es suchten doch die jeweils obsiegenden Parteien bald bei Assur, bald bei dessen Gegnern Schutz und Hilfe.

So kam mit Manachem (742—737), der Sellum

nach bloß neunmonatlicher Regierung stürzte, die assurfreundliche Partei zur Herrschaft. Er zahlte dem Assyrierkönig zur Anerkennung seiner Oberherrlichkeit Tribut, „damit er ihm zur Hilfe sei und sein Reich befestige“ (IV Kg 15, 19). Dieser Tribut fällt nach den assyrischen Annalen in das Jahr 738, als Tiglath-Pilesar III[1] seinen ersten Zug gegen Syrien unternahm. Manachems Sohn und Nachfolger Phaceja (Pekachja) wurde nach zweijähriger Herrschaft von Phacee (Pekach) gestürzt. Der Sturz der Dynastie bedeutete wieder einen Wechsel in der auswärtigen Politik. Wohl unter Führung des noch immer kräftigen Urartu war eine große Koalition gegen Assur in Gründung begriffen. Syrien war daran beteiligt, und mit Syrien hielt es unter dem neuen König auch Israel. Da die Koalition nur dann Aussicht hatte, wenn alle Kleinstaaten zusammenhielten, mußte ihr daran gelegen sein, auch das Reich Juda für den Plan zu gewinnen. Dort war aber eine assurfreundliche Partei tonangebend. So kam es wohl zu jenem Kriege, den die verbündeten Reiche Syrien und Israel gegen Joathan von Juda planten, aber erst unter dessen Nachfolger Achaz, und zwar

---

[1] In der hl. Schrift wird dieser König der Assyrier „Phul“ genannt. Weil aber die keilschriftlichen Listen der assyrischen Herrscher keinen König dieses Namens anführen, hat IV Kg 15, 19 lange Zeit als ein crux exegetica gegolten. Es blieb nichts anderes übrig, als entweder in den Listen eine Unterbrechung anzunehmen und den Phul der dadurch übergangenen Zwischenzeit zuzuweisen (was besonders Oppert im Interesse der Chronologie getan hat) oder Phul als zweiten Namen eines in den Listen erwähnten Königs anzusehen. Allgemein wird jetzt Phul mit Tiglath-Pilesar (der 15, 29; 16, 7. 10; II Par. 28, 20 als König der Assyrier genannt wird) identifiziert und angenommen, daß dieser als König von Babylon Phul (Pulu) geheißen habe. Ein Phul (Phulus) wird in den Fragmenten des Berosus als König der Chaldäer (von Babylon) angeführt, offenbar derselbe, den der ptolomäische Kanon (S 557) mit einem häufigen Lautwechsel Porus (*Πῶρος*) nennt und mit Chinzir (Ukin-zir [**731—727**]) regieren läßt. Eine der früher erwähnten babylonischen Königslisten weist nur die letzten zwei dieser Jahre dem Pulu, die früheren dem Ukin-zir zu. Tatsächlich nannte sich Tiglath-Pilesar „König von Chaldäa“, auch starb er in demselben Jahre **727**, in welchem der babylonische König Phul zu regieren aufhörte. Noch genauer berichtet eine der ebenfalls erwähnten babylonischen Chroniken, daß Tiglath-Pilesar den Ukin-zir im dritten Jahre seiner Regierung gestürzt und selbst den Thron von Babel bestiegen habe, aber schon nach zwei Jahren gestorben sei. Durch diese letztere Notiz ist die Identität der in Frage stehenden Könige bis zur Gewißheit erhärtet.

zum ausgesprochenen Zwecke unternahmen, das herrschende Königshaus zu stürzen und einen ihnen genehmen, das heißt ihren politischen Plänen dienenden, sonst nicht bekannten Sohn eines gewissen Tabeel auf den Thron zu setzen.

Achaz ersuchte den König von Assur um Hilfe und bot ihm seine Unterwerfung an. Diesem konnte das Angebot nur erwünscht sein, weil es ihm Anlaß bot, in die Angelegenheiten des südlichen Palästina sogar als Gerufener sich einzumischen. Er wandte sich zunächst gegen den ebenfalls an der Koalition beteiligten Hanno von Gaza, der nach Ägypten entfloh, zog darauf nordwärts gegen Syrien, dem er durch Eroberung von Damaskus ein Ende machte (**732**). In Damaskus empfing der assyrische König den Tribut des Achaz. Nach der Besiegung Syriens war es den Assyriern ein leichtes, mit Israel fertig zu werden; Tiglath-Pilesar machte das Ostjordanland und den nördlichen Teil des Westjordanlandes zur assyrischen Provinz. Aus den eroberten Gebieten wurde der Kern des Volkes nach assyrischen Gebieten deportiert. Phacee wurde gestürzt und Oseas (*732—724*) sein Nachfolger. Damit war die assurfreundliche Partei wieder aufgekommen; Oseas erscheint sowohl in den Königsbüchern als in den Annalen dem Assyrier Tribut zahlend. Nach seinem Tode kam Salmanassar IV (*727—722*), der bereits assyrischer Statthalter der syrisch-phönizischen Provinz gewesen war, auf den Thron. Wohl gelegentlich dieses Thronwechsels schlug sich Oseas zur assurfeindlichen Partei und verhandelte mit Sua von Ägypten, um von ihm Hilfe zu bekommen. Salmanassar wandte sich sofort gegen Israel, nahm den König gefangen, eroberte das ganze Land bis auf das stark befestigte Samaria, gegen das er die Belagerung unternahm (**724**). Während der dreijährigen Belagerung verlor der assyrische König durch einen Aufstand das Leben; wieder kam eine neue Dynastie ans Ruder, deren Begründer sich den Namen Sargon (II) beilegte. Sogleich nach seiner Thronbesteigung eroberte Sargon Samaria und machte damit dem Reiche Israel ein Ende (**722/1**).

B) Das Reich Juda und der Kampf um die Weltherrschaft

Als mit dem Falle Samarias das Reich Israel vernichtet war und damit Assyrien seine Grenzen bis Juda vorgeschoben

hatte, konnte es nur mehr eine Frage der Zeit sein, daß das Südreich vom gleichen Schicksal wie Israel erreicht werde. Bereits Achaz hatte nur dadurch den Schein der Selbständigkeit retten können, daß er sich den Assyriern tributpflichtig erklärte. Die Lage wurde für Juda um so kritischer, je mehr gerade die assyrischen Erfolge im Westen zum Entscheidungskampf zwischen Assyrien und Ägypten drängten. Das Eingreifen Ägyptens wurde noch durch eine andere uralte Rivalität gefördert, die ebenfalls bald ausgekämpft werden sollte, nämlich durch die zwischen den beiden asiatischen Weltstädten Ninive und Babylon. So war ein Weltbrand in Vorbereitung, dessen Feuer nicht eher erlöschte, als bei diesem gewaltigen Ringen zwei große Mächte auf der Walstatt blieben und Babylon als Siegerin über alle hervorging. In die erste Zeit dieser Weltkämpfe fällt als erstes großes Ereignis auf palästinensischem Boden nach dem Fall von Samaria, gewissermaßen als einzelner Akt in diesem großen Kriegsdrama, der Einfall des Assyrierkönigs Senacherib unter Ezechias von Juda und die Befreiung Jerusalems von der assyrischen Gefahr.

a) Senacherib und Ezechias[2]

Der Knoten wurde in Chaldäa geschürzt, wo bereits unter Tiglath-Pilesar III (745—727) Marduk-habal-iddina, der Sohn des Jakin und König des Meeres, dh Südchaldäas, der Merodach-Baladan[3] der Bibel, wenngleich ohne Erfolg, gegen die Assyrier sich erhoben hatte; er mußte **731** dem assyrischen Großkönig seine Huldigung leisten. Nach der Thronbesteigung Sargons (**722**) gelang es ihm, den Sitz der Regierung vom äußersten Süden nach Babylon zu verlegen und die Anerkennung seiner königlichen Herrschaft zu erzwingen, wozu der ptolemäische Kanon stimmt, der den *Μαρδοκέμπαδος* **721** den Thron

---

[2] Über die Invasion des Senacherib haben wir nicht bloß im Alten Testament drei Berichte, nämlich IV Kg 18, 13—19, 37 und zum Teil gleichlautend Is 36; 37 sowie II Par 32, 1—22, sondern auch ein sehr reiches keilschriftliches Material. Vg Breme 33 ff.

[3] Der Name Berodach (IV Kg 20, 12) ist offenbar nur korrumpiert. Obwohl der Merodach der Inschriften Sohn des Jakin, der der Bibel aber Sohn des Baladan heißt, darf man da weder auf zwei verschiedene Personen desselben Namens, noch auf ein Textverderbnis schließen. Denn durch die Bezeichnung „Sohn des Jakin" sollte Merodach nur als Mitglied des über Bit-Jakin herrschenden Fürstengeschlechtes bezeichnet werden, woneben derselbe als leiblichen Vater den Träger eines ganz anderen Namens haben konnte.

von Babylon besteigen läßt. Um seine Stellung zu sichern, suchte Merodach-Baladan sowohl im Osten (Elam) als im Westen (Syro-Phönizien, Palästina, Ägypten) Bundesgenossen zu werben und eine ausgedehnte Koalition gegen Assyrien zustande zu bringen. In dieser Absicht schickte er Gesandtschaften an die verschiedenen Höfe, was ihm Sargon auf einer Inschrift ausdrücklich vorwirft. Zu diesen Gesandtschaften gehört auch jene, die zu König Ezechias nach Jerusalem kam, vorgeblich, um ihn wegen des Wunders am Sonnenzeiger zu befragen und ihn zu seiner Genesung zu beglückwünschen (S 483), jedenfalls aber noch mehr, um auch ihn für den Krieg gegen Ninive zu gewinnen. Die biblische Mitteilung hierüber berechtigt zum Schluß, daß Ezechias den Gesandten eine zusagende Antwort gegeben und wohl, um ihr Nachdruck zu verleihen, ihnen seine Schätze und Waffenvorräte gezeigt habe [4]. Wie früher dem Bündnis mit Assyrien, trat jetzt Isaias einem solchen mit Babylon energisch entgegen, wie es scheint, mit dem Erfolg, daß Ezechias von der Ausführung der gegebenen Zusage abstand. Dieses Ereignis fällt beiläufig in das Jahr **714—713**. Sargon kam seinen Feinden zuvor, wandte seine siegreichen Waffen gegen Westen, eroberte Philistäa, zwang Moab und Edom zur Unterwerfung und brachte auch den Ägyptern eine Niederlage bei. Dann kehrte er sich gegen Merodach-Baladan und nahm Babylon ein, von welcher Zeit an (**709**) er als König dieser Stadt erscheint, der *Ἀρκέανος* des ptolemäischen Kanons. Die Ermordung Sargons (**705**) und die darauffolgenden Wirren waren das Signal zu einer neuen, allgemeinen Erhebung. Während im Süden mit ungeschwächter Tatkraft Merodach-Baladan gegen Sargons Nachfolger, Senacherib (**705—681**), auftrat, waren die syro-phönizischen Fürsten darauf bedacht, das mächtige, schon seit jeher um die Weltherrschaft mit Assur rivalisierende Ägypten, wo der tatkräftige Äthiopier Tirhaka herrschte, in die Koalition hineinzuziehen. Auch am Hof des Ezechias war eine ägyptische Partei unermüdlich tätig, den König zur Teilnahme an der Erhebung zu bewegen. Wohl unter dem Einfluß dieser Hofpartei fiel Ezechias von Assyrien ab, indem er den bisher geleisteten Tribut verweigerte und die unter assyrischem Schutz stehenden Lande mit Krieg überzog. Dadurch war ein Zug Senacheribs gegen Westen zur Notwendigkeit gemacht; sobald er Babylon und Medien niedergeworfen hatte (**704—702**), zögerte er auch nicht mehr, seine Waffen dorthin zu kehren. Bei der Wichtigkeit Judas als Einfallstor zwischen Assyrien und Ägypten, sowie bei der Stellungnahme des Ezechias verstand es sich von selbst, daß die Besiegung dieses Königs ganz besonders geplant war. Dieser Krieg fällt in das Jahr **701**.

Senacherib eroberte auf seinem Zug gegen Westen zuerst die phönizischen Städte, kehrte dann seine siegreichen Waffen gegen Edom, Moab und Philistäa, um dann den An-

[4] Vg Schrader, KB II 65, wo der unter dem Strich gebrachte Parallelbericht zum Aufstand der Weststaaten (713—711) neben Philistäa auch Juda nennt, dann Edom, Moab, Ägypten, Äthiopien. Ein ähnlicher Aufstand fand schon 720 statt, wo Hanno von Gaza, Sebak von Ägypten und die Araber in der Schlacht bei Raphia geschlagen wurden.

griff auf Juda und das stark befestigte Jerusalem konzentrieren zu können. Zunächst eroberte und brandschatzte er das ganze Gebiet von Juda, verschob aber noch den eigentlichen Angriff auf die Hauptstadt, zog vielmehr gegen Südwesten dem aus Ägypten erwarteten Hilfsheer entgegen und schlug bei Lachis [5] sein Hauptquartier auf.

In der Bestürzung über den Erfolg der assyrischen Waffen bot Ezechias dem Großkönig seine Unterwerfung an. Senacherib nahm zwar in Lachis den Tribut des Königs [6] entgegen, konnte aber dadurch nicht befriedigt werden, sondern wollte um jeden Preis die Hauptstadt in seine Gewalt bringen; er beorderte deshalb ein Armeekorps mit dem Tartan (Oberfeldherrn), Rabsares (Eunuchenoberst) und Rabsaces (wahrscheinlich Rab-sack = Oberst) gegen Jerusalem ab, um Ezechias vorerst durch Drohungen zur Übergabe der Stadt zu drängen. Die von Hochmut und Verachtung strotzende Rede des assyrischen Gesandten war eine tiefe Verdemütigung für Ezechias, zugleich voll blasphemischen Spottes gegen Jahve, den Gott Israels. Zugleich war sie darauf berechnet, unter den Bewohnern Jerusalems für die freiwillige Übergabe Stimmung zu machen und so auch von dieser Seite her auf den königlichen Hof einen Druck auszuüben. Das Volk aber stand fest zu seinem König; die ägyptische Hilfe jedoch blieb noch immer aus, und Ezechias konnte nun sehen, wie eitel seine

---

[5] Das heutige Umlakisch an der Hauptstraße von Jerusalem nach Gaza.

[6] Die Summe betrug nach IV Kg 18, 14 dreißig Talente Gold und 300 Talente Silber, nach der Angabe auf dem assyrischen Prisma jedoch dreißig Talente Gold und 800 Talente Silber. „Beide Angaben, nur scheinbar miteinander in Widerspruch, sind ein glänzendes Zeugnis der gegenseitigen Unabhängigkeit und der Zuverlässigkeit beider Berichte. Denn nach dem Nachweis von Brandis (Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien 98) machen 800 assyrische Talente genau 300 palästinische aus, da das schwere Talent der Hebräer und das kleine von Babylon-Assyrien genau im Verhältnis von 8 und 3 standen und jenes $2^2/_3$ assyrische Talente enthielt. Für das Gold haben beide Berichte die gleiche Rechnung, da die Hebräer seit den Zeiten ihrer Könige dieses Metall in größeren Summen nach dem babylonischen Talent bestimmten. Die von Hiskia der bedungenen Kontribution (IV Kg 18, 14—16, was Is 36 fehlt) beigefügten Geschenke sind auf dem assyrischen Prisma speziell aufgeführt." (Himpel 628 ff; Schrader, KB II 95, 97.) — Sanda (Die Bücher der Könige II, 248) will diese Gleichstellung nicht gelten lassen; doch vg dagegen Lehmann-Haupt in Wissowa RE Supplementband III 601.

Hoffnung auf Ägypten war. In diesem Augenblick höchster Gefahr fand er nur bei Isaias Trost. Hatte dieser früher in einemfort vor der Anlehnung an Ägypten gewarnt und die von dieser Weltmacht erhoffte Hilfe als n u t z l o s hingestellt, so sprach er jetzt mit gewohnter Zuversicht dem König Mut zu: er solle sich nicht fürchten angesichts der Schmähworte des assyrischen Gesandten; Senacherib werde unverrichteter Dinge in sein Land zurückkehren und dort durch das Schwert umkommen. Inzwischen hatte der Großkönig Lachis verlassen und sich an die Belagerung von Lobna (näher bei Jerusalem) gemacht. Hier erhielt er die Nachricht vom Mißerfolg seiner Gesandtschaft an Ezechias, verschob aber dennoch den Angriff auf Jerusalem, trat vielmehr den Rückzug nach Eltheke an, wohl um in günstigerer Stellung (ohne Jerusalem im Rücken zu haben) die Ankunft des ägyptischen Heeres abzuwarten. Vor seinem Rückzug schickte er aber eine zweite Botschaft an Ezechias mit der Aufforderung zur Unterwerfung.

Die vermeintliche Staatsklugheit der ägyptischen Hofpartei sollte jetzt noch mehr zuschanden werden. Bei Eltheke lieferte Tirhaka den Assyriern eine Schlacht, wurde aber mit schweren Verlusten zurückgeschlagen. Auch den Assyriern scheint dieser Kampf große Opfer gekostet zu haben, so daß sie von einem weiteren Angriff auf Ägypten abließen. Immerhin aber konnte jetzt Senacherib seine ganze Macht auf Jerusalem werfen; nach der Prismainschrift III, 20, 21 belagerte er auch wirklich Jerusalem; da erreichte ihn die rächende Hand Gottes. Der Engel des Herrn zog aus und schlug in seinem Lager 185.000 Mann; gemeint ist offenbar eine furchtbare Pest, der ein großer Teil des Heeres zum Opfer fiel. Senacherib sah sich zu einem fluchtähnlichen Rückzug nach Ninive genötigt. Er regierte noch über 20 Jahre, die unter zahlreichen Feldzügen verliefen; gegen Westen kehrte er aber nicht wieder seine Waffen. Die Bibel schweigt über diese Zeit und berichtet nur noch zur vollen Bestätigung der prophetischen Worte, daß der Großkönig als er im Tempel des Nesroch betete, von zweien seiner Söhne ermordet worden sei [7].

[7] Die babylonische Chronik, Berosus und Polyhistor, die das gleiche Ereignis erzählen, wissen nur von e i n e m Vatermörder. Möglicherweise war der zweite Sohn Senacheribs am Vatermord nur m o r a l i s c h beteiligt. Nach S c h r a d e r - W i n c k l e r (KaT^3 84) bietet der biblische Text nicht die Namen zweier Söhne, sondern zwei Namen derselben Person.

b) Die Entscheidung im Kampf um die Weltherrschaft

Senacherib führte nach seinem fluchtähnlichen Rückzug aus Juda noch mehrere Kriege gegen Elam und Babylon, die sich wiederholt zur gemeinsamen Aktion gegen Ninive verbanden. Das Ende dieser mit ungewöhnlicher Hartnäckigkeit geführten Kriege war die gänzliche Niederwerfung der aufrührerischen Länder und die vollständige Zerstörung Babylons. Senacheribs Nachfolger Asarhaddon (**681—668**) war mehr auf die Sicherstellung, als auf die Vergrößerung seines Reiches bedacht. Er ließ sogar Babylon wieder aufbauen und nahm dort mit Vorliebe seinen Aufenthalt. Trotz seiner Neigung zum Frieden sah er sich zum Krieg mit Ägypten genötigt, der diesmal die Entscheidung herbeiführte. Der tatkräftige Pharao Tirhaka hatte den aufständischen Syriern Hilfe versprochen, wurde aber dafür von den Assyriern angegriffen und besiegt; Ägypten ward zur assyrischen Provinz gemacht (**672**). Auf der Tributliste Asarhaddons erscheint auch König Manasses von Juda. Wahrscheinlich hat dieser dem Großkönig gelegentlich seines Durchzuges nach Ägypten zum Zeichen der Huldigung Geschenke dargebracht. Von einer schweren Krankheit heimgesucht, übertrug Asarhaddon die Regierung seinem Sohn Asurbanipal, dem Sardanapal der Griechen; als Vizekönig von Babylon setzte er seinen illegitimen Sohn Samassumukin (Samuges) ein. Asurbanipal (**668—626**) war noch mehr als sein Vorgänger auf die Künste des Friedens bedacht, aber auch für große Unternehmungen nach außen befähigt, wenn er sie auch nicht persönlich ausführte, sondern seine Statthalter und Feldherren damit betraute. Bald nach seinem Regierungsantritt suchte Tirhaka das assyrische Joch abzuschütteln, mit dem augenblicklichen Erfolg, daß er das Land bis Memphis wieder seiner Herrschaft unterwarf; er wurde aber bald darauf in entscheidender Schlacht geschlagen. Nach seinem Tod (**664**) machte Urdamani, der Sohn Sabakos (725—717), in den ägyptischen Inschriften Tannatamon genannt, noch einmal den Versuch, die assyrische Herrschaft in Afrika zu brechen; aber auch er wurde bei Memphis gänzlich besiegt und bis Theben (No-Ammon) verfolgt. Die Assyrier nahmen diese Stadt und „verwüsteten sie gleich einem Sturmwind". Auf dieses Ereignis nimmt der Prophet Nahum (3, 8)

Rücksicht. Ägypten ward wieder zur assyrischen Provinz (**662**). Aber schon nach wenigen Jahren machte der von Asurbanipal zum König von Sais bestellte Psammetich (664—609), der Begründer der 26. Dynastie, dem Abhängigkeitsverhältnis ein Ende.

Auch Babylon gab dem Großkönig zu schaffen. Samassumukin empörte sich (**650**) und suchte die Könige des Westlandes zur Teilnahme am Aufstand zu bewegen. Nach dreijährigem Krieg wurde der Aufstand bewältigt. Im Interesse der Sicherheit übernahm Asurbanipal selbst die Regierung von Babylon (der *Κινηλάδανος* des ptolemäischen Kanons) und wählte wie sein Vorgänger Babylon zeitweilig als Residenz. Dieser Aufstand bot zu der II Par 33, 11 erwähnten Abführung Manasses' nach Babylonien die Veranlassung. Der König war, wenn er auch vielleicht nicht am Aufstand teilgenommen hatte, doch der Mitschuld sehr verdächtig und wurde deshalb in Haft genommen. Daß er nach dem biblischen Bericht nicht nach Ninive, sondern nach Babylon geführt, sowie daß er in eiserne Ketten und Haken gelegt, dann aber wieder entlassen wurde, hat früher Zweifel an der Richtigkeit der Mitteilung erweckt. Jetzt ist die Glaubwürdigkeit des Berichtes vollauf erwiesen. Auch Nechao I wurde nach keilschriftlichen Berichten in eisernen Ketten abgeführt und dann wieder ehrenvoll in seine frühere Herrschaft eingesetzt.

Unsterblichen Ruhm hat sich Asurbanipal durch seine Tätigkeit auf literarischem Gebiete erworben. Er hat nämlich der Wissenschaft große Aufmerksamkeit geschenkt, für die Kopierung uralter, besonders auch babylonischer Schriftwerke, Sorge getragen, in seinem Palast eine reichhaltige Bibliothek angelegt und dadurch die wertvollsten Schätze altbabylonischer Literatur vor dem Untergang gerettet.

Auf dem Gipfelpunkt seiner Macht war Assyrien auch seinem Untergang schon nahe. Einen gewaltigen Stoß erlitt das Reich durch die nomadischen Horden (von Herodot Skythen genannt), die von Nordosten her einfielen und auch Kalah (Nimrud) zerstörten (632). Gebrochen wurde aber die scheinbar unüberwindliche Macht dieses Weltreiches durch die Meder, die schon zur Zeit Asurbanipals einen erfolgreichen Vorstoß gegen Assyrien wagten. Der kühne Plan, dieses Reich sogar zu erobern, mußte jedoch schon angesichts der gemeinsamen, von den Skythen drohenden Gefahr vor-

läufig aufgegeben werden. Als aber Kyaxares (635—593) diese Feinde aufgerieben hatte, nahm er die Feindschaft mit Assyrien wieder auf; an Babylon fand er einen willigen Bundesgenossen.

Unter Asuretilili(-ukinni), dem Nachfolger Asurbanipals, warf sich der Chaldäerfürst Nabopolassar zum König von Babylon auf (625—605). Nabopolassar verband sich mit den Medern zum Sturz Ninives. Die letzte Geschichte des assyrischen Reiches ist in tiefes Dunkel gehüllt. Der letzte König war Sinsariskun, der Sarakes der Griechen. Ninive konnte nach langwieriger Belagerung erst dann erobert werden, als der Tigris in die Stadt geleitet wurde und seine Fluten die Stadtmauern einrissen. Mit dem Wasser verband sich das Feuer zur Zerstörung der Weltstadt (vg Nah 1, 8; 2, 6 ff). Ninive wurde unter seinen eigenen Trümmern begraben und verschwand auf Jahrtausende buchstäblich vom Erdboden, bis es in der Mitte des 19. Jahrhundert durch Ausgrabungen wieder entdeckt worden ist. Dieses wichtige, von den Propheten oft vorausgesagte Ereignis fällt in das Jahr **607**. Mesopotamien und Syrien wurden zu Babylonien, das übrige zum medischen Reich geschlagen (vg S 61 f).

Der Nachfolger Psammetichs, Nechao (Necho) II, verfolgte mit leicht begreiflichem Mißtrauen die Neugestaltung der Dinge im Orient. Er wollte dabei nicht leer ausgehen, sondern wenigstens Syrien, das jahrhundertelang eine ägyptische Provinz gewesen war, erwerben. Zu diesem Zweck unternahm er bereits **608** jenen Feldzug nach Asien, auf dem er mit Josias zusammenstieß. Einen Teil des Heeres führte er selbst zur See nach Palästina, während der andere den Landweg dorthin einschlug. König Josias (638—608) von Juda wollte ihm die Landung und den Durchzug verwehren, wurde aber bei Mageddo (el-Ludschûn) entscheidend geschlagen und starb an der dabei erlittenen Verwundung. Auch das ägyptische Landheer rückte siegreich vor und vereinigte sich mit den Truppen Nechaos, der darauf rasch die Stadt Ribla, den Knotenpunkt der Heeresstraßen von Syrien, besetzte. Von da aus unterwarf Nechao in den folgenden zwei Jahren ganz Syrien bis zum Euphrat seiner Herrschaft. Inzwischen war Ninive gefallen und Syrien den Babyloniern zugesprochen worden. Da das Gebiet somit zwei einander feindliche Herren hatte, wurde der Zusammenstoß zwischen Babylonien und

Ägypten schon aus diesem Grunde unausweichlich. Wie Ribla den Ägyptern wichtiger Stützpunkt für die Operationen nach dem Osten, so war Karkemisch der wichtigste militärische Stützpunkt für die Operationen der Babylonier nach dem Westen. Diese Festung den Ägyptern zu entreißen, war somit das erste Kriegsziel der Babylonier. Der mit dem Oberbefehl betraute Königssohn Nabuchodonosor lieferte vor Karkemisch den Ägyptern **605** eine Schlacht, in der Nechao aufs Haupt geschlagen wurde, so daß er in Eilmärschen den Rückzug nach Ägypten antreten mußte. Mit dieser Schlacht war der Kampf um die Weltherrschaft zugunsten Babyloniens entschieden.

C) Der Untergang des Reiches Juda

(IV Kg 23, 28—25, 21; II Par 36)

Durch die Niederlage des Königs Josias bei Mageddo und seinen bald darauf erfolgten Tod war das Ende der Selbständigkeit des Reiches Juda eigentlich besiegelt. Josias war der letzte König, der den theokratischen Gedanken hochhielt und aufrichtig eine religiöse Reform anstrebte. Nach seinem Tod wurde wieder die abschüssige Bahn des religiösen Verfalls beschritten. Damit schwand auch jede Aussicht auf die Erhaltung der staatlichen Lebensfähigkeit. Juda wurde nach dieser Niederlage von den Ägyptern wie ein Vasallenstaat behandelt. Am königlichen Hof in Jerusalem bestanden noch immer zwei Parteien, eine assyrische, später babylonische, und eine ägyptische, die abwechselnd den Hof beeinflußten, je nachdem man vom einen oder anderen Reich mehr Hilfe erhoffte und sich darum auch um so mehr dorthin anlehnte. Offenbar glaubte die damals stärkere assyrische Partei, der berufene Thronfolger Eliakim werde zu Ägypten halten. Um dies zu verhindern, wurde der jüngere Sohn Joachaz durch einen Staatsstreich auf den Thron erhoben. Als aber bald darauf das ägyptische Landheer in Palästina einrückte und sich mit der im Norden stehenden Armee vereinigte, hielt es Joachaz für geraten, mit den Tatsachen zu rechnen. Er reiste ins ägyptische Hauptquartier nach Ribla, um dort Nechao seine Huldigung darzubringen. Seine Unterwerfung wurde aber nicht ernst genommen. Der ägyptische König setzte ihn in Haft und berief den zurückgesetzten älteren Sohn

Eliakim auf den Thron, wobei ihm der Name Joakim (Jojakim, 608—598) beigelegt wurde. Zugleich wurde diesem ein hoher Geldtribut auferlegt. Als dann Nechao nach der verlorenen Schlacht bei Karkemisch auf dem Rückzug Jerusalem passierte, nahm er den mit großer Härte eingetriebenen Tribut entgegen. Damit hatte aber auch die Abhängigkeit Judas von Ägypten ein Ende.

Nabuchodonosor erkannte, wie seinerzeit Senacherib, daß der Besitz Jerusalems für die kriegerischen Operationen gegen Ägypten eine strategische Notwendigkeit war, nicht bloß wegen der Lage der Stadt, sondern auch, weil dort eine einflußreiche Partei die engsten Beziehungen zu Ägypten unterhielt. Er wollte auch seinen Sieg über Nechao voll ausnützen und unternahm darum sogleich einen Zug nach Jerusalem. Er eroberte die Stadt, plünderte den Tempel und führte einen Teil der Bewohner (darunter auch Daniel und seine Freunde) nach Babylonien ab (erste Deportation, **605**). Dem König ließ er die Freiheit, legte ihm aber einen schweren Tribut auf. Von Jerusalem zog Nabuchodonosor nach Ägypten; er erfuhr aber auf dem Wege dorthin den Tod seines Vaters und eilte deshalb nach Babylonien zurück, um die Krone in Empfang zu nehmen.

Joakim trug nur drei Jahre das Joch der babylonischen Oberherrschaft; dann brach er die Vasallentreue (603/2). Nabuchodonosor ließ ihn zuerst durch die ihm anhängenden Streifkorps der Ammoniter, Moabiter und Syrier züchtigen, zog aber dann nach Niederwerfung des Aufstandes in Syrien persönlich gegen Jerusalem (spätestens 598). Joakim unterwarf sich sofort, um ihn günstig zu stimmen; der König von Babel ließ ihn aber in Fesseln schlagen. Da ein ägyptisches Hilfsheer heranzog, wandte er sich gegen dieses und schlug die Ägypter neuerdings entschieden aufs Haupt. Er sicherte sich dadurch den von nun an unbestrittenen Besitz von ganz Westasien. Bald darauf starb König Joakim, wahrscheinlich eines unnatürlichen Todes. Wie Jeremias meldet, wurde seinem Leichnam die Schande zuteil, nicht beerdigt zu werden. Nabuchodonosor machte seinen Sohn Jechonias (Jojachin) zum König. Da diesen Nabuchodonosor für unverläßlich hielt und eine Aktion dagegen unternehmen wollte, setzte sich Jechonias zur Wehr, öffnete aber dann der babylonischen Armee angesichts der Aussichtslosigkeit eines Widerstandes

die Tore der Stadt. Nabuchodonosor ließ ihn samt einem Teil seiner Familie und vielen Hofleuten nach Babylonien in die Verbannung führen. Das gleiche Schicksal teilten die angesehensten Bewohner der Stadt, die Heerführer und die Besatzung von Jerusalem sowie Schlosser und Schmiede. Offenbar sollte die unverläßliche Stadt gänzlich ihrer Wehrfähigkeit beraubt werden. Auch Tempelschätze wurden nach Babylonien gebracht. Der Oheim des Jechonias, Mattanias, wurde unter dem Namen Sedecias als König von Juda bestellt (zweite Deportation, im Frühjahr **597**). Trotzdem nun klar am Tage lag, daß nur der Wille des babylonischen Königs in Jerusalem zu gebieten hatte, gaben auch jetzt noch die maßgebenden Kreise von Juda die Hoffnung nicht auf, das verhaßte Joch der Chaldäer recht bald abschütteln zu können. Einige Aussicht hiefür bot der Blick auf Tyrus und auf Ägypten. Die Babylonier belagerten schon jahrelang, aber erfolglos, die Seestadt Tyrus. Schon die Tatsache, daß diese eine Stadt so erfolgreichen Widerstand leisten konnte, schien dem Optimismus in Jerusalem recht zu geben. Dazu kam, daß der König von Babel im Osten seines ausgedehnten Reiches zu tun bekam und hiezu seine Streitkräfte vom Westen abziehen mußte. Diese Sachlage suchten die Phönizier für eine gemeinsame Erhebung des Westens auszunutzen. — Auf sich allein gestellt hätten sie einen solchen Schritt kaum wagen dürfen; sie rechneten aber auch auf die Hilfe von Ägypten. Dort war nach dem 594 erfolgten Tode Nechaos Psammetich II und diesem 589 der tatkräftige Apries (der Hophra der V) auf den Thron gefolgt. Dieser war bestrebt, den unter Nechao verloren gegangenen Einfluß auf das westliche Asien wieder zu gewinnen und schloß sich darum sehr gerne der von Tyrus angeregten Koalition an. Auf das hin und im besonderen Vertrauen auf die ägyptische Hilfe verweigerte Sedecias, der schon mehrere Jahre lang zur antibabylonischen Partei in Jerusalem hielt, 589 die Zahlung des Tributs an Babylonien. Nabuchodonosor erwies sich als der gleiche Stratege wie früher; er kam durch schnelles Eingreifen den Ägyptern zuvor. Er brach sofort nach Westen auf und eroberte in Juda eine Stadt nach der anderen; da sich Jerusalem nicht ergeben wollte, schritt der König von Babel an die Belagerung der Stadt, **588**. Er hob sie zwar, als ein ägyptisches Hilfsheer erschien, wieder auf. Die Ägypter

zogen aber infolge von Reibereien mit den Phöniziern bald wieder ab, und Jerusalem wurde neuerdings eingeschlossen. Fast eineinhalb Jahre leistete die Stadt verzweifelte Gegenwehr. Als alle Widerstandskräfte aufgezehrt waren, fiel die Stadt den Babyloniern **587** in die Hände[8]. König Sedecias wurde auf der Flucht festgenommen und ins babylonische Hauptquartier nach Ribla geführt. Dort mußte er die Hinrichtung seiner Söhne ansehen und wurde dann geblendet. Auch sonst nahmen die Babylonier an der widerspenstigen Stadt furchtbare Rache. Die Paläste wurden zerstört, die Stadtmauern zum großen Teil geschleift, der Tempel ein Raub der Flammen. Ein Großteil der Bevölkerung wurde nach Babylonien geführt (dritte Deportation).

Damit hatte das Reich Juda zu existieren aufgehört.

§ 51

Der Prophet Jeremias

A) Die Lebensgeschichte des Propheten

Nikel, Das Alte Testament im Lichte der orientalischen Forschungen III BZf III 3/4 37 ff; Rießler, Der Untergang des Reiches Juda und das Exil BZf V 1; Der Prophet Jeremias BZf VII 5; Erbt, Jeremias und seine Zeit 1902; Gauthier, Le prophète Jérémie 1916.

Jeremias, ein Priester aus Anathoth im Stamme Benjamin, wurde im dreizehnten Regierungsjahr des Königs Josias (626) zum prophetischen Amt berufen und übte dasselbe ununterbrochen bis nach der Zerstörung von Jerusalem aus. Seine Tätigkeit fällt also in die Jahre, in denen Juda unaufhaltsam seinem Untergang zueilte. Da er fast durchwegs in Jerusalem wirkte, war er auch Augenzeuge von all den Greueln, deren Schauplatz diese Stadt geworden war, und mußte endlich auch ihre Eroberung und Zerstörung miterleben. Bei seiner Berufung (1) ward ihm die Aufgabe zuteil, den Kampf mit dem herrschenden Zeitgeist aufzunehmen, sich der großen Menge des Volkes und den einflußreichen Klassen, Priestern, Staatsmännern, selbst den Königen wie eine feste Mauer entgegenzustellen und dem immer reißender um sich greifenden Verderben womöglich Einhalt zu tun. Wie Isaias, so wurde auch er schon bei der Berufung von der Erfolg-

[8] Kugler bestimmt als Tag des Beginnes der Belagerung den 15. Jänner 588, als Tag der Einnahme den 28./29. Juni 587 (S 185 ff).

losigkeit seines Wirkens und im Bild des siedenden Kessels und des Mandelstabes vom unabänderlichen Ratschluß Gottes, Juda preiszugeben, unterrichtet; zugleich erhielt er den Auftrag, Verkünder des geschauten Unheils zu sein.

Während der Regierung des Josias nahm er sicherlich am Reformwerk dieses edlen Königs teil; aber er durchschaute wohl auch am meisten das geistlose, rein äußerliche Formelwesen, mit dem sich viele, besonders die herrschenden Kreise, zufrieden gaben. In dieser ersten Zeit seines Wirkens war Jeremias vorherrschend Bußprediger; die Strafe verkündete er mehr in allgemeinen Ausdrücken, er ließ sogar wiederholt — freilich nur für den Fall ernstlicher Umkehr — die Möglichkeit der Rettung durchschimmern. Aber es lag am Tag, daß von einer Bekehrung keine Rede war. Sein Kampf galt in dieser Zeit besonders dem Kultfremder Götter. Wohl tat Josias das Möglichste, um den Götzendienst auszurotten, ja, er versuchte, jede Spur desselben zu vertilgen; aber die Anhänglichkeit an die fremden Kulte war schon zu tief in die Herzen eingesenkt. Der Prophet betrachtete diesen Abfall von Jahve besonders unter dem Gesichtspunkt des Undankes, der um so erschreckender ist, als er sich nicht bloß gegen die unzähligen Wohltaten Gottes, sondern auch gegen die überschwengliche Liebe richtet, mit der Gott sie seinem Volke gespendet hat. Darum kann auch die Strafe nicht ausbleiben, die in verschiedenen Stadien über Juda hereinbrechen wird. Die erste Züchtigung kommt durch ein mit Windeseile vom Norden heranziehendes Volk. Es war damit der Einfall der Skythen gemeint, die wenige Jahre nach der Berufung Jeremias', alles zerstörend, in Chanaan eingebrochen sind. So plötzlich diese Geißel Gottes kam, so schnell ging sie vorüber.

So ungern die bitteren Wahrheiten, die die Predigt des Jeremias enthielt, gehört wurden, man wagte doch nicht, gegen ihn aufzutreten; ging ja sein Wirken in derselben Richtung wie das des Königs selber. Eine andere Gestalt nahmen die Dinge unter dem lasterhaften König Joakim (608—598) an. Der Kernpunkt in den Weissagungen des Propheten, die Verkündigung des Unterganges von Reich, Stadt und Tempel, wurde zu einer politischen Sache und damit die Stellungnahme gegen sein Auftreten zu einer staatlichen Pflicht gemacht. Damit sah sich aber dieser selbst von der

rein religiösen Tätigkeit auf das politische Gebiet hinausgedrängt. Daß er den Untergang des Reiches und der Stadt verkündete, wurde als eine Aktion gegen den Staat selbst erklärt, und man fing an, den unbequemen Mahner als Feind des Vaterlandes zu betrachten und zu behandeln. Sah man aber das eigene Unvermögen zur Verteidigung der staatlichen Unabhängigkeit ein, so baute man um so mehr auf die Hilfe der umliegenden Reiche. Bündnisverhandlungen mit diesen waren damals auf der Tagesordnung.

Jeremias ließ sich durch nichts von seinem einmal betretenen Weg abbringen. Er wandte sich auch mit aller Schärfe gegen die Bündnispolitik und die darauf gebaute Hoffnung. Sie wird nichts helfen, ja das kommende Unglück nur vergrößern; dies ist der zweite Grundgedanke in den Reden dieser Periode. Es mußte darum zum Konflikt zwischen ihm und den höchsten Kreisen, ja dem König selber kommen, waren ja seine Predigten die schärfste Verurteilung der damals in der Politik herrschenden Richtung. Durch seine Reden beschwor er darum den heftigsten Kampf gegen seine Person herauf. — Aber nicht bloß vom staatlichen, sondern auch vom religiösen Standpunkt aus trat man ihm entgegen. Je näher nämlich das Unheil heranzog, um so mehr klammerte sich in seiner fanatischen Verblendung das Volk an ein religiöses Moment, an die Idee der Auserwählung und an die Verheißung vom ewigen Bestand Sions und des heiligen Tempels. Die Priester gaben dabei den Ton an. Man verbohrte sich in den Gedanken, Jerusalem und der Tempel seien unantastbar, sie können nicht zugrunde gehen. Die Prophetien des Jeremias wurden darum als gegen den heiligen Charakter von Stadt und Tempel selbst gerichtet erklärt. Waren nach der göttlichen Pragmatik der hl Geschichte die Geschicke des Volkes an sein religiöses Verhalten gebunden und darum die Androhung der bis zur Vernichtung des Staatswesens fortschreitenden Strafe das stärkste Motiv für die Gesetzestreue, so war das fanatische Pochen auf die Unüberwindlichkeit Jerusalems zugleich die Leugnung dieses ursächlichen Zusammenhanges. Kann aber Jerusalem gar nicht untergehen, dann spielt der religiös-sittliche Wandel in dieser Sache keine Rolle mehr. Dem sittlichen Verfall war damit Tür und Tor geöffnet. Um so weniger ließ Jeremias nach, wie

den Götzendienst und das falsche Vertrauen auf die Heiligkeit des Tempels, so auch die grassierenden Laster zu bekämpfen. Sogar dem König selbst trat er unmittelbar entgegen und verwies ihm mit den schärfsten Worten seine Härte gegen die Untertanen und die seinem Luxus dienende Bedrückung des Volkes.

Die für Jeremias an sich schon sehr gefährliche Sachlage erhielt schon bald nach dem Regierungsantritt Joakims eine kritische Wendung, als er anläßlich eines Festes gerade im Tempelvorhof selbst vor großer Volksmenge seine Weissagungen vorbrachte und erklärte, Jerusalem und der Tempel werden zerstört werden. Er verwies ihnen ihr falsches Vertrauen auf Jahves Tempel, das sie mit allen möglichen Sünden vereinbarlich finden. Der Herr wird diesen Tempel in Trümmer schlagen und die Stadt dem Fluch aller Völker preisgeben. Wegen dieser Reden wurde er von den Priestern und Pseudopropheten ergriffen und sollte durch ein Volksgericht zum Tode verurteilt werden. Nur mit Berufung auf den Propheten Michäas, der ungestraft Ähnliches geweissagt hatte, gab ihn das Volk, vorzüglich auf das Bemühen des edlen Achikam (Sohn des Staatssekretärs Saphan), wieder frei. — Schlechter erging es dem Propheten Urias, der wegen einer gleichen Weissagung vom König sogar bis nach Ägypten verfolgt, dort festgenommen und in Jerusalem hingerichtet wurde (26). Aber die ausgegebene Parole blieb bestehen: Die Unglücksweissagung gegen Jerusalem und den Tempel ist ein Angriff auf die Ehre des Reiches und auf die Heiligkeit des Tempels, ein todeswürdiges Religions- und Staatsverbrechen. Jeremias ließ sich aber dadurch nicht einschüchtern; er hat den göttlichen Auftrag, so zu reden, und er bleibt darum bei der bestimmten Erklärung, daß die Chaldäer Jerusalem einnehmen werden.

Der fixen Idee vom notwendigen Sieg der Sache Judas entsprach es auch, daß die letzten Könige, der eine wie der andere, ihre Unterwerfung unter Nabuchodonosor nicht ernst und aufrichtig meinten, sondern in einemfort gegen ihn konspirierten. Joakim fiel bereits nach drei Regierungsjahren von Babylon ab. Wohl die Antwort darauf war die auf sein viertes Regierungsjahr angesetzte, ganz bestimmte Weissagung, daß Juda und alle umliegenden Völker eine Beute Nabuchodonosors sein, daß die Bewohner von Juda ins Exil wandern und

dort 70 Jahre verbleiben werden. Dann aber werde der Herr auch das Land der Chaldäer mit Strafgerichten heimsuchen, ja alle Völker seinen Zornbecher trinken lassen (25). In demselben Jahre ließ Jeremias die bisher gehaltenen Reden durch seinen Sekretär Baruch zusammenstellen; im folgenden Jahr sollte sie Baruch gelegentlich einer Bußfeier, die mit Fasten begangen wurde (vielleicht zur Erinnerung an die kürzlich erfolgte Einnahme Jerusalems oder mit mehr Wahrscheinlichkeit als Bittfeier, um nach dem Abfall von Nabuchodonosor den Schutz Gottes dafür herabzuflehen), vor einer zahlreichen Volksmenge vorlesen. Der Eindruck dieser Reden war niederschmetternd. Man brachte die Sache vor den König, der jetzt einen neuen Beweis seiner ruchlosen Gesinnung gab. Vor Zorn zerriß er die Buchrolle und warf sie ins Feuer; er gab auch den Befehl, Jeremias und Baruch gefänglich einzuziehen. Sie entgingen aber unter Gottes Beistand der Gefahr, und Jeremias ließ eine neue, vermehrte Abschrift seiner Reden herstellen (36; vg 30).

Wahrscheinlich in diese Zeit fällt die im Buche selbst nicht datierte Reise des Jeremias an den Euphrat. Er mußte sich einen Leinengürtel kaufen, ihn bis zur Ankunft am Euphrat immer tragen und dort in einem Felsenloch verbergen. Als er ihn nach längerer Zeit wieder holen mußte, war der Gürtel ganz verfault und unbrauchbar geworden. So ist es mit dem Volk Gottes. Jahve hat es gewissermaßen um sich gegürtet; aber es ist ihm untreu und darum unbrauchbar geworden und muß zur Strafe in die Euphratländer wandern. Bald darauf sprach Jeremias zu Juda noch mit einem anderen Symbol. Er mußte sich einen irdenen Krug kaufen, stellte sich im Hinnomstale, dort, wo die Kinder dem Moloch geopfert wurden, auf und zerschellte den Krug vor den Augen der Zuhörer mit der Erklärung: So wird der Herr auch sein unverbesserliches Volk zerschlagen. Darauf begab er sich in den Tempelvorhof, hielt dort dem ganzen Volk, hoch und nieder, seine Unbußfertigkeit vor und verkündete Juda den Untergang. Dieser unerhörte Freimut war unerträglich. Jeremias wurde von Pashur, dem Oberaufseher des Tempels, als habe er diesen selbst entweiht, ergriffen, von den Tempeldienern ins Gefängnis geführt, geschlagen und in den Block gelegt. Pashur erhielt dafür die Weissagung eines schmählichen Todes.

Jeremias hatte wahr gesprochen. Nabuchodonosor nahm

ein zweitesmal Jerusalem ein und der inzwischen auf den Thron gekommene Jechonias (598) wurde schon drei Monate nach Regierungsantritt gefangen und nach Babylon transportiert. Der Untergang des jüdischen Staatswesens war jetzt für jeden, der seine Augen nicht absichtlich verschloß, nur mehr eine Frage der Zeit. Aber je klarer dies wurde, um so tiefer verbohrte sich das Volk, voran die führenden Kreise, in die fixe Idee der Unüberwindlichkeit des Reiches. Falsche Propheten bestärkten noch die Blindheit des von der Hofpartei irregeführten Volkes und verkündeten sogar den baldigen Sieg der Sache Judas. Solcher Torheit und Leidenschaft gegenüber mußte Jeremias um so lauter die Wahrheit verkünden, die der gesunde Blick und die Offenbarung ihn lehrten (vg 23). Juda war eigentlich schon den Chaldäern unterworfen; es konnte sich also nur darum handeln, ob der König durch Anerkennung der babylonischen Oberherrlichkeit den Fortbestand des Reiches sichern oder durch Auflehnung ihm den gänzlichen Untergang bereiten wollte. Jeremias trat mit Entschiedenheit für die freiwillige Unterwerfung ein.

Auch jetzt war es ein Bemühen ohne Erfolg. Obwohl von Nabuchodonosor selbst eingesetzt, trug sich auch der neue König Sedecias (597—587), der ein williges Werkzeug der Hofpartei war, bald nach seiner Thronbesteigung mit dem Gedanken, das Joch der babylonischen Herrschaft abzuwerfen. Während der Großkönig im Osten zu schaffen hatte, wurde unter den westlichen Kleinstaaten über eine allgemeine Erhebung verhandelt. Während nun zu diesem Zweck die Gesandten der umliegenden Völker in Jerusalem weilten, trat auf einmal wieder Jeremias auf, um die auf solchen Zusammenschluß gebaute Hoffnung gründlich zu zerstören. Über Geheiß Gottes trug er Stricke an den Händen, ein hölzernes Joch lag auf seinen Schultern, außerdem trug er noch ähnliche Vorrichtungen bei sich. In diesem sonderbaren Aufzug trat er vor die am königlichen Hofe weilenden Gesandten hin. Die äußere Erscheinung sollte den Eindruck seiner Rede bestärken; und in dieser verkündete er allen beteiligten Staaten, daß der Herr sie in die Hand Nabuchodonosors übergeben werde, daß sie sich unter sein Joch werden beugen müssen und daß alle gegenteiligen Versicherungen der Pseudopropheten eitler Wahn seien. Die im Tempel von Jerusalem übrig gebliebenen Schätze werden ebenfalls nach Babylonien gebracht werden

(27). Als dann im vierten Jahre des Sedecias (594) der Pseudoprophet Hananias den bevorstehenden Sieg Judas über Nabuchodonosor verkündete und zum Zeichen dessen das hölzerne Joch des Jeremias zerbrach, mußte er sich ein eisernes um den Hals legen mit der Erklärung, daß jetzt das Joch der babylonischen Herrschaft viel drückender sein werde (28). Aber sogar in Babylon traten falsche Propheten auf, um die bereits dort weilenden Exulanten in die trügerische Hoffnung einzuwiegen, daß das chaldäische Reich bald untergehen, Juda aber erstarken werde. Als Jeremias davon erfuhr, gab er einer Gesandtschaft des Sedecias nach Babylon ein Schreiben mit, worin er die Exulanten dringend ermahnte, dem König Nabuchodonosor untertan zu bleiben und sich auf längere Zeit wohnlich einzurichten, da die Gefangenschaft 70 Jahre dauern und erst dann die Rückkehr erfolgen werde (29). Zum Trost für sie gab er einer zweiten Gesandtschaft [1] des Königs, an deren Spitze Seraja stand, eine Strafweissagung gegen Babylon mit, die dort den Juden vorgelesen, dann aber, an einen Stein gebunden, in den Euphrat geworfen werden sollte zum Zeichen des bevorstehenden Unterganges der babylonischen Weltmacht (50; 51).

Die Entscheidung über das Schicksal Judas lag eigentlich beim König Sedecias. Dieser aber hörte nur auf die den Chaldäern feindlich gesinnte Hofpartei. Die doppelte Gesandtschaft nach Babylon war wohl nur ein auf Täuschung berechnetes Scheinmanöver. In Wirklichkeit unterhandelte Sedecias mit dem König Hophra von Ägypten (vg Ez 17, 15) und als man sich seines Beistandes sicher glaubte, wurden die Beziehungen mit Babylon abgebrochen, worauf Nabuchodonosor unverweilt mit großer Heeresmacht gegen Jerusalem heranzog (IV Kg 25, 1).

Damit begann für Jeremias die Zeit ärgster Prüfung. Von Tag zu Tag zeigte sich immer klarer, daß er richtig in die Zukunft geblickt hatte. Darum stieg wenigstens in den Augen des Königs sein Ansehen. Dieser wandte sich jetzt wiederholt an ihn, sowohl um über den Ausgang der Belagerung Aufschluß zu erhalten, als auch um seine Fürbitte bei Gott zu erlangen. Aber was Sedecias gerne vernommen hätte,

---

[1] Vg 51, 59 mit LXX: *παρὰ Σεδεκίου* (28, 59) und Chald: im Auftrag des Sedekias.

konnte der Prophet ihm nicht mitteilen. Es war immer dieselbe Antwort: „Jerusalem wird eine Beute der Feinde werden." Ohne Umschreibung erklärte er jetzt, daß die Stadt ein Raub der Flammen sein, der König von Nabuchodonosor gefangen und mit den Einwohnern ins Exil geschickt werden wird. Als Hophra mit einem Entsatzheer heranrückte und infolgedessen Nabuchodonosor die Belagerung aufhob und sich etwas zurückzog, zerstörte Jeremias durch die bestimmte Erklärung, daß die Ägypter das Land bald wieder verlassen werden, den letzten Hoffnungsschimmer, der die Nacht der Verzweiflung zu erhellen schien. Freiwillige Ergebung an die Babylonier sei das einzige Rettungsmittel, und wem die Rettung lieb sei, der solle nach diesem Mittel greifen und zu den Chaldäern übergehen (vg 21; 34; 37. 1—9). Wirklich zogen die Ägypter bald wieder ab und Jerusalem wurde neuerdings eingeschlossen. Seine Bewohner leisteten verzweifelte Gegenwehr, ihre Hoffnung war zum Fanatismus gesteigert, der sich vor allem gegen Jeremias kehrte. Als dieser während des Rückzuges der Chaldäer die Stadt verlassen hatte, um in Anathoth sein Besitztum zu verteilen, war er als Überläufer ergriffen, gegeißelt und in eine Kerkergrube geworfen worden, die bei längerem Verweilen sein Grab gebildet hätte. Auch von hier aus wollte Sedecias noch einen günstigen Bescheid über die Zukunft hören, erhielt aber die Antwort: „Du wirst dem König von Babylon in die Hände fallen." Jeremias erwirkte sich zugleich eine mildere Haft und wenigstens den notdürftigsten Lebensunterhalt. Bald darauf gab aber der König wiederum jenen nach, welche die Hinrichtung des Jeremias forderten, und ließ ihn in eine Hungergrube werfen. Durch Vermittlung eines Eunuchen wurde er noch rechtzeitig daraus befreit und blieb fortan im Kerkervorhof eingeschlossen. Wiederum schickte der König zu ihm, um sich einen Rat zu erbitten. Wie immer ermahnte ihn der Prophet zur freiwilligen Übergabe, aber die Menschenfurcht überwog bei Sedecias den gesunden Sinn; Gegenwehr bis aufs äußerste und darum auch der Untergang der Stadt waren beschlossene Sache (38). Den Tatsachen wie zum Hohn mußte der Prophet jetzt über Auftrag Gottes von seinem Vetter Hananael einen Acker mit Einhaltung aller gerichtlichen Formalitäten kaufen. Angesichts der schon für die nächste Zeit bevorstehenden Einnahme der Stadt durch die Chaldäer kam dieser Auftrag ihm selbst wie

ein Rätsel vor. Dessen Lösung ist der einzige Lichtblick in dieser dunklen Nacht. Durch den Kauf sollte die Wahrheit symbolisiert werden, daß Chanaan nach wie vor Land des Volkes Gottes bleiben, daß demnach die Exilierten und Zerstreuten wieder in die Heimat zurückkehren werden (32). Im Anschluß an dieses trostreiche Symbol verkündete der Prophet in einer eigenen Rede das Glück der messianischen Zeit, die Heilung der geschlagenen Wunden, die Bekehrung des sündhaften Volkes, den Jubel der Geretteten, die geistige Aufrichtung der davidischen Herrschaft und deren ewigen, friedlichen Bestand (33).

Nicht lange darauf wurde Jerusalem eingenommen (587); es war ausgehungert. Nabuchodonosor nahm für den Widerstand furchtbare Rache. Jeremias aber wurde in Freiheit gesetzt und mit Ehren behandelt. Der Großkönig ließ ihm die Wahl, nach Babylon zu ziehen oder zurückzubleiben (39). Er zog das letztere vor und schloß sich dem edlen Godolias (dem Sohn seines Freundes Ahikam) an, den Nabuchodonosor aus politischer Klugheit zum Statthalter über Juda gesetzt hatte. Dieser bot alles auf, den Zurückgebliebenen die Herrschaft der Chaldäer erträglich zu machen; aber nur zu bald fiel er mit seinen Anhängern einer Verschwörung zum Opfer, an deren Spitze ein gewisser Ismahel stand, den der Ammoniterkönig für dieses Verbrechen gedungen hatte. Jetzt beschlossen die Juden, sich nach Ägypten zu flüchten, von dessen König sie noch immer Rettung hofften. Energisch, aber ohne Erfolg, trat Jeremias diesem Plan entgegen. Wieder wurde er als Feind des Volkes verklagt und samt seinem treuen Begleiter Baruch gewaltsam mitgeführt (40, 1—43, 7). In Ägypten setzten sie das gottlose Treiben fort, weshalb der Prophet sowohl ihnen als dem Pharao den Untergang verkündete (43, 8—44, 30). Dies ist die letzte biblische und überhaupt die letzte verbürgte Nachricht über Jeremias. Die jüdische und christliche Tradition halten daran fest, daß er in Ägypten für seinen Beruf den Martyrertod erlitten habe. Das von Jeremias angekündigte Strafgericht vollzog Nabuchodonosor auf seinen beiden Zügen nach Ägypten um 568.

B) Das Buch Jeremias

Kommentare: Scholz, Kommentar zum Buch des Propheten Jeremias 1880; Schneedorfer OCist, Das Buch Jeremias, des Propheten Klagelieder und das Buch Baruch 1903; Knabenbauer, Commentarius

(Cursus) 1889; Condamin SJ, Le livre de Jérémie 1920. — Ferner die Kommentare von Keil (1872), Orelli (1905), Cornill (1905). — Zur Textgeschichte: Scholz, Der masoretische Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias 1875; Mowinkel, Zur Komposition des Buches Jeremia 1914; Thakerey, The Greek Translators of Jeremiah (Journal of Theological Studies 1903, 245 ff); Schneedorfer, Klagelieder des Propheten Jeremias 1876; Löhr, Die Klagelieder des Jeremias 1891; Minocchi, Le Lamentazioni del Profeta Geremia 1897; Vigouroux, Les Livres saints V 155 sqq; Reusch, Erklärung des Buches Baruch 1853; Knabenbauer, Commentarius in Danielem, Lamentationes et Baruch (Cursus) 1891, 361 sqq.

Das Buch Jeremias enthält Prophetien des Jeremias und Nachrichten über seine Lebensschicksale.

Bei der Frage nach dem Verfasser des Buches Jeremias muß man die einzelnen Reden und geschichtlichen Berichte, aus denen es zusammengesetzt ist, und die das Buch darstellende Sammlung derselben unterscheiden. Daß die einzelnen Reden, insoweit sie dem Jeremias zugeschrieben werden, auch von ihm herrühren, ist außer Frage. Ebenso sind gewiß jene geschichtlichen Berichte, in denen Jeremias in erster Person eingeführt wird, von ihm selbst verfaßt. Was die Sammlung der Reden anbelangt, so wird zweimal (36, 2. 32) eine solche Tätigkeit des Propheten bezeugt, wobei er sich seines Jüngers Baruch als Redaktor bedient hat.

Diese Tatsache und überhaupt das innige Verhältnis, das zwischen diesen beiden Propheten bestanden hat, läßt es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß Baruch, wenn nicht zu Lebzeiten des Jeremias, so doch auf seine Anregung hin die erste Sammlung durch die Aufnahme der anderen Reden und der einzelnen Berichte des Jeremias ergänzt und auch durch eigens eingefügte historische Berichte bereichert und das ganze große Material so zum vorliegenden Buch vereinigt und verarbeitet hat. Dabei wurden wohl die meisten Reden des Propheten nicht genau so, wie er sie gehalten, sondern mehr oder weniger in freier Wiedergabe, viele auch im Auszug, niedergeschrieben. Dies ist zum Beispiel besonders naheliegend bezüglich der Kp 22 zusammengestellten Reden aus der Zeit der drei Könige Sellum, Joakim und Jechonias. Später wurden auch wahrscheinlich noch Einschübe gemacht, um den einen oder anderen Gedanken zu erweitern oder klarer darzustellen. Kp 52 ist wohl aus dem Buch der Könige herübergenommen.

Die Frage, ob die Anordnung nach einem bestimmten Gesichtspunkt erfolgt sei und nach welchem, hängt mit der anderen Frage zusammen: Welche Anordnung ist die ursprüngliche, die des hebräischen Textes, dem der hl Hieronymus gefolgt ist, oder die der LXX? In dieser nimmt nämlich der Zyklus gegen die Heidenvölker eine andere Stellung ein: er bildet nicht den letzten Teil des Buches (46—51), sondern ist nach 25, 13 eingefügt. Ebenso stehen die einzelnen Orakel des Zyklus in anderer Reihenfolge. Auch sonst weichen der hebräische und der griechische Text bedeutend voneinander ab. Insbesondere ist die LXX viel kürzer; verhältnismäßig selten finden sich in ihr Zusätze, die im Hebräischen fehlen. In der Erklärung dieser Tatsache weichen die Gelehrten voneinander ab. 1) Einige geben MT den Vorzug und finden den Grund der Verschiedenheit „lediglich im Verfahren des Übersetzers", der mit großer „Eilfertigkeit" gearbeitet habe und durch eine falsche Auffassung von 25, 13 verleitet worden sei, die als selbständige Sammlung betrachteten Orakel gegen die Heidenvölker dort einzuschieben. Dabei wird zugegeben, daß hinwieder der hebräische Text nach Herstellung der griechischen Übersetzung Änderungen erlitten habe, von denen diese freigeblieben ist. — 2) Andere geben dem griechischen Text insoferne den Vorzug, als sie die Stellung des Zyklus gegen die Heidenvölker und die Reihenfolge der einzelnen Weissagungen desselben in der LXX für ursprünglich halten. In MT folgen die Orakel in derselben Reihenfolge, in welcher den Völkern der göttliche Zornbecher gereicht wird. Es ist viel leichter zu erklären, daß die analoge Anordnung später gewählt, als daß sie, wenn sie ursprünglich war, später verlassen wurde. Um aber die Verschiedenheit der Texte zu erklären, werden zwei verschiedene Rezensionen des hebräischen Textes angenommen, deren eine bei der LXX zugrundegelegt worden sei. — 3) Scholz zieht in seinem oben erwähnten Buch auch hinsichtlich der Reinheit des Textes die LXX vor und erklärt darum die in ihr fehlenden Stellen vom MT für spätere Einschiebsel, die zuerst von den Erklärern zum Zweck des Vortrages am Rand ihrer Exemplare notiert, dann beim Abschreiben in den Text hineingetragen und so endlich damit ganz verbunden worden seien. — 4) Neues Licht hat in diese Frage Thakerey gebracht. Er zeigt, daß der griechische Text von zwei Übersetzern stammt. Dem ersteren gehören 1—28 (LXX), dem zweiten 29—51 (LXX) zu. Als im dritten Jahrhundert v Chr (so meint Thakerey) die Übersetzung der LXX entstand, waren die Prophetien des Jeremias in zwei Sammlungen vereinigt. Die erste Sammlung umfaßte die Prophetien aus früherer Zeit, an die die Weissagungen gegen die großen Mächte Elam, Ägypten und Babylon angeschlossen waren (1—28); die zweite Sammlung umfaßte die Prophetien und die geschichtlichen Berichte, die der Mehrzahl nach der späteren Zeit des Propheten angehören und sich auf die Einnahme Jerusalems beziehen. Es hält darum auch er die Reihenfolge der LXX für ursprünglich. — Deswegen darf aber noch nicht der kürzere Text der LXX einfachhin als der ursprüngliche erklärt werden; die Frage ist vielmehr in den einzelnen Fällen textkritisch nach dem Zusammenhang zu entscheiden. Vg hiezu Duval, Le Text Grec de Jérémie d' après une étude rétente RB 1903, 39, 4 ff; Condamin SJ, lc XXV.

Was nun das Prinzip der Anordnung betrifft, so sind wohl zum Teil, aber durchaus nicht konsequent, die Reden chronologisch geordnet. Der für die Anordnung maßgebende Gesichtspunkt, wenn ein solcher vorhanden war, konnte demnach nur ein sachlicher sein. Nach den einen Exegeten (die den hebräischen Text vorziehen) „ist im ganzen kein Prinzip für die Anordnung aufzufinden" und „kann ein leitender Gedanke in das Buch nur hineingetragen werden" (Kaulen). Im Drang der Umstände sei der Verfasser nur auf die Sammlung des Stoffes, nicht aber auf eine bestimmte Anordnung desselben bedacht gewesen. — Andere hingegen (die sich an den griechischen Text halten) finden im Buch nicht bloß ein einheitliches Thema, sondern auch in Ausführung desselben eine schöne sachliche Ordnung[2]. Das Thema ist die göttliche Gerechtigkeit, die sich im Gericht betätigt. Nach Cornely (S 375) enthält das Buch drei Teile: Im ersten wird ausgeführt, daß Juda durch den Untergang gezüchtigt werden muß, weil es sich nicht bessern will (3, 6—24, 10). Der zweite Teil gibt die Anwendung desselben Grundsatzes auf die Heidenvölker (25, 1—13; 46—51; 25, 15—38). Der dritte Teil zeigt, wie die Juden bis zum letzten Augenblick verhärtet blieben und sogar durch Verfolgung des von Gott gesandten Propheten ihre Unverbesserlichkeit bewiesen (26, 1—38, 28). 39, 1—18 ist Epilog, Kp 40—45; 52 sind ein Anhang.

Die Klagelieder. — In der Vulgata stehen nach dem Buch Jeremias gleichsam als Anhang desselben, fünf elegische Gedichte, die den Untergang Jerusalems und des auserwählten Volkes zum Gegenstand haben. Im Griechischen werden sie θρηνοί im Lateinischen Lamentationes Jeremiae prophetae genannt. In der hebräischen Bibel sind sie unter den sogenannten kᵉtûbim eingereiht und tragen vom Anfangswort des ersten Liedes den Namen 'ekhà (quomodo). Tief ergriffen gibt der Verfasser meist im Namen des Volkes den Gefühlen Ausdruck, welche bei Betrachtung des Unglückes, von dem Stadt und Volk heimgesucht wurden, in ihm rege geworden. Indem er dasselbe aufrichtig beklagt, anerkennt er zugleich, daß Israel in verdienter Weise von Gott gezüchtigt und daß beim Ausmaß der Strafe Gottes Zorn durch seine Barmherzigkeit gemildert worden ist. Wiederholt dringt durch die düstere Stimmung ein Strahl der Hoffnung durch. Das fünfte Lied ist ein flehentliches Gebet, durch welches Gott mit Rücksicht auf das große Elend seines Volkes zur Barmherzigkeit umgestimmt werden soll. — Die Klagelieder zeichnen sich durch eine sehr regelmäßige Struktur der Verse aus. Die vier ersten Lieder sind auch alphabetisch, und zwar ist im dritten Lied jeder Buchstabe durch drei aufeinanderfolgende Verse vertreten. — Der hl Hieronymus hat nach dem Vorgang des Josephus diese Lieder auf den traurigen Zustand Judas nach dem Tod des Josias gedeutet; aber der gesamte Inhalt weist darauf hin, daß der Dichter die Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor im Auge habe. Innere und äußere Gründe zeugen wenigstens zum Teil für Jeremias selbst als ihren Verfasser. In den alten Übersetzungen tragen sie seinen Namen; auch die jüdische Tradition stimmt damit überein.

---

[2] Integri libri ordo aptaque partium dispositio (Cornely).

Das Buch Baruch. — Auf die Klagelieder folgt in der V ein Buch, welches prophetia Baruch überschrieben ist. Es besteht aus zwei Teilen, nämlich dem sonst getrennt vorkommenden eigentlichen Buch Baruch und einem Brief des Propheten Jeremias[3]. Beide Teile sind nur mehr in Übersetzungen vorhanden, von denen nur die griechische aus dem hebräischen Original stammt.

Das eigentliche Buch Baruch besteht ebenfalls aus zwei Teilen, nämlich: 1) aus einem Sündenbekenntnis des exilierten Volkes (1, 15—3, 8) und 2) aus einer Mahnrede des Verfassers an dasselbe (3, 9—5, 9). Das Sündenbekenntnis wurde von Baruch selbst verfaßt und im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems bei einer Bußversammlung zu Babylon in Gegenwart des Königs Jechonias (583) vorgelesen und einer Gesandtschaft mitgegeben, die Geld und die von Nabuchodonosor restituierten silbernen Tempelgefäße nach Jerusalem bringen sollte, wo in den Tempelruinen wieder ein Altar aufgestellt worden war. Außerdem wurde dieser Gesandtschaft noch ein Begleitschreiben mitgegeben, worin die Zurückgebliebenen ersucht werden, für das Geld Opfer darbringen zu lassen und das Sündenbekenntnis auch im Namen der Exulanten zu beten.

Im zweiten Teil wird zuerst erörtert, warum Jerusalem gefallen sei. Das Volk hat sich von der göttlichen Weisheit getrennt. Davon nimmt der Verfasser Anlaß, die göttliche Weisheit nach mehreren Seiten hin zu schildern. Er geht sodann darauf über, zu zeigen, was notwendig sei, um gerettet zu werden. Israel muß sich bekehren und seinem Bundesgotte wieder gehorsam sein; dann kann es mit Zuversicht seine Rettung erwarten und eine neue Verherrlichung erleben. Da der erste Teil des Buches der Reuegesinnung des Volkes Ausdruck gibt, schließt sich an ihn der zweite ganz harmonisch an.

Baruch, der am Eingange des Buches als sein Verfasser angeführt wird, ist nach dem Zeugnisse der Tradition, die der hl Hieronymus bestätigt, der bereits erwähnte Sekretär des Propheten Jeremias. (Wahrscheinlich wurde er von diesem selbst nach Babylon geschickt, um für die dortige Judengemeinde tätig zu sein. Damit stimmt überein, daß

---

[3] In der LXX und den aus ihr geflossenen Übersetzungen stehen die Klagelieder zwischen Baruch und dem Briefe des Jeremias. Über diesen vg 572.

dieses Buch viele Berührungspunkte mit Jeremias aufweist.) — Weil es aber im jüdischen Kanon fehlt, wird von den Protestanten seine Authentie geleugnet. Es sei viel später, und zwar entweder ganz oder wenigstens teilweise griechisch verfaßt worden. Vor allem steht aber ganz unzweifelhaft fest, daß der Urtext hebräisch war, da noch Origenes denselben gekannt und in seine Hexapla aufgenommen hat. Daß die LXX uns nur eine Übersetzung aus dem Hebräischen bietet, beweisen auch ihre zahlreichen Hebräismen. Auch läßt sich trotz aller Mühe aus dem Inhalt des Buches nichts weder gegen sein Alter und seine Glaubwürdigkeit, noch gegen seine kanonische Würde vorbringen.

§ 52

Die Chronologie der Königsgeschichte

Lederer, Die biblische Zeitrechnung 63—145; Schäfer, Die biblische Chronologie vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn des babylonischen Exils 1889; Neteler, Zusammenhang der alttestamentlichen Zeitrechnung mit der Profangeschichte 1879; Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte, 1. Untersuchung 1892; Himpel, Chronologie KL 327 ff; Brunengo, La Cronologia biblico-assira 1886, 74 sqq; Knabenbauer, Chronologia in Haagen SJ, Lexicon biblicum 900 sqq; Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher (AA I 5), Münster 1909; Deimel, Veteris Testamenti Chronologia 1912, 5—39, 102 sqq; Hontheim, Die Chronologie des 3. und 4. Buches der Könige ZkTh 1918, 463 ff 687 ff; Sanda, Die Bücher der Könige II 1912, 399 ff; Kleber SJ, Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralipomenon, Biblica 1921, 3 ff 170 ff; Kugler, Von Moses bis Paulus (Die Chronologie der Könige von Juda und Israel und die Daten Ezechiels) 134 ff; Nachtrag II 501 ff.

A) Grundlegung

Die Chronologie der Königsgeschichte steht vor einem mehrfachen Problem: Sie soll nach der christlichen Ära *α)* die Dauer der Königreiche Juda und Israel mit Angabe der zwei Zeitgrenzen des Anfangs und des Endes bestimmen, *β)* innerhalb dieser Grenzen die Regierungsjahre der einzelnen Könige angeben, *γ)* für die einzelnen biblischen Ereignisse dieser Periode die Zeitmomente fixieren und dadurch *δ)* die Einreihung der Geschichte von Juda und Israel in die Zeitgeschichte ermöglichen.

Zur Lösung dieser Aufgabe dienen zunächst die vielen Zeitangaben der Bibel, der Bücher der Könige, Paralipomenon, Jeremias und Ezechiel selbst. Diese sind in den Büchern der Könige dreifacher Art: 1) Von jedem König wird die Regierungsdauer genau angegeben, von den Königen des süd-

lichen Reiches häufig auch das Alter beim Regierungsantritt; 2) von den meisten Königen beider Reiche wird erwähnt, in welchem Regierungsjahre des gleichzeitigen Herrschers im anderen Reiche sie den Thron bestiegen haben, zB: „Im 5. Jahre Jorams, des Sohnes Achabs, des Königs von Israel... ward Joram, der Sohn Josaphats, König von Juda. Er war 32 Jahre alt, als er anfing zu regieren und regierte 8 Jahre zu Jerusalem" (IV 8, 16. 17). 3) Außerdem werden noch manche Ereignisse nach dem Regierungsjahre des betreffenden Königs ja nach Monat und Tag datiert. So zB IV Kg 25, 1: „Es geschah aber im 9. Jahre seiner (des Sedecias) Regierung, im 10. Monat am 10. Tag, da kam Nabuchodonosor mit seinem ganzen Heer nach Jerusalem und schloß es ein." — So zahlreich und bestimmt diese Angaben sind, so reichen sie dennoch für die Konstruktion der Chronologie nicht aus; darum sind die chronologischen Resultate aus der Geschichte jener Völker heranzuziehen, mit denen Juda und Israel damals in Berührung standen. Dadurch werden nämlich sowohl biblische Ereignisse selbst als auch andere mit solchen gleichzeitige oder doch meßbar von ihnen abstehende Begebenheiten datiert. Hiefür kommt an erster Stelle die Chronologie der Assyrier und Babylonier in Betracht, weil die hl Geschichte mit diesen Reichen am innigsten verknüpft war und die Assyriologie vollständig gesicherte Resultate für die Chronologie dieser Periode bietet. Für einzelne Ereignisse ist auch die ägyptische und die phönizische Geschichte heranzuziehen.

Beim Vergleich der verschiedenen biblischen und profanen Zeitangaben treten aber Widersprüche zu Tage, und zwar nicht bloß zwischen den gesicherten Ergebnissen der profanen Chronologie einerseits und den biblischen Zeitangaben anderseits, sondern auch zwischen den letzteren untereinander. Aufgabe der biblischen Chronologie ist es, diese Widersprüche auf ihren Grund zu untersuchen, sie soviel als möglich aufzuklären und zu lösen und dadurch die Einfügung der biblischen Ereignisse in die Zeitgeschichte durchzuführen.

a) Jahresbeginn und Zählung der Regierungsjahre

Zur Lösung dieser Aufgabe sind zunächst zwei Vorfragen zu beantworten, nämlich: 1) Mit welchem Tag

hat in Juda und Israel das bürgerliche Jahr begonnen? 2) Wie wurden in beiden Staaten die Regierungsjahre der Könige gezählt?

1) Was den Jahresbeginn anbelangt, so „galt und gilt bei den meisten namhaften Exegeten als ausgemacht, daß das bürgerliche Jahr, nach welchem die Könige ihre Regierung zählten, in Israel und Juda bis zum Fall Jerusalems immer im Herbst (am 1. Tischri) begann" (Kugler). Demgegenüber beweist dieser Autor, daß ebenso wie in Assyrien und Babylonien auch in Israel und Juda das Jahr im Frühling, nämlich mit dem 1. Nisan begonnen hat, der bereits Ex 12, 1 als Anfang des (religiösen) Jahres bestimmt wurde[1]. Es wird zwar nirgends ausdrücklich erwähnt, daß auch das bürgerliche Jahr den gleichen Anfang hatte, es ist aber von vornherein sehr wahrscheinlich, daß die Könige als Stellvertreter Gottes ihre Regierungszeit nach keinem anderen als nach dem religiösen Jahr zählten, so daß das kirchliche und das bürgerliche Jahr zusammenfielen. — Wohl ist in der hl Schrift wiederholt von einem Ausgang und einer Umwendung des Jahres im Herbst die Rede; damit ist aber das ökonomische, das Bauernjahr, gemeint, das mit dem Abschluß der Ernte zu Ende ging. — Für den Herbstanfang werden speziell die biblischen Zeitangaben über die dreijährige Trockenheit während der Regierung des Königs Achab von Israel, über die Kultusreform des Königs Josias von Juda und über den letzten König von Juda, Sedecias, herangezogen. Kugler zeigt aber, daß diese Beweise nicht bloß nicht stichhaltig sind, sondern daß vielmehr aus den bezüglichen Angaben der Frühlingsanfang des Jahres geschlossen werden müsse.

2) Was sodann die Frage anbelangt, wie die Regierungsjahre der Könige gezählt wurden, so herrschte im Orient nicht überall die gleiche Methode. Vor allem wurden Jahresbruchteile für gewöhnlich nicht in Anschlag gebracht, sondern das ganze Jahr dem König zugerechnet. Hiefür kommen natürlich nur die Jahre des Regierungsantrittes und des Regierungsendes bezw des Todes in Betracht. Das Todesjahr wurde

[1] Je nachdem Herbst oder Frühling als Beginn des bürgerlichen Jahres angenommen werden, können sich bei der Umrechnung der Regierungsjahre in die christliche Ära Differenzen von einem Jahr ergeben.

immer ganz angerechnet; hinsichtlich des Antrittsjahres war in Assyrien und Babylonien die sogenannte Nach- oder Postdatierung, in Israel und Juda aber die Vor- oder Antedatierung in Übung, dh im ersteren Falle begann das erste Regierungsjahr mit dem 1. Nisan nach, im zweiten Falle mit dem 1. Nisan vor der Thronbesteigung. Es wird darum in diesem letzteren Fall bei einer fortlaufenden Königsreihe immer ein Jahr zweimal gezählt, als Todesjahr des einen und als Antrittsjahr des nachfolgenden Herrschers. Nur wenn der Thronwechsel um Neujahr stattfand, ist die Zahl der Jahre richtig angegeben. Ebenso dürfte man, wenn die Regierung nur kurz, einige Tage oder wenige Monate, gedauert hat und der Thronwechsel in die Nähe von Neujahr fiel, von der Doppelzählung Abstand genommen haben.

b) Grundlagen der assyro-babylonischen Chronologie

Die Grundlagen der assyro-babylonischen Chronologie sind das Institut der Eponymen und der ptolemäische Kanon.

Das Institut der Eponymen besteht in der Benennung der Jahre mit dem Namen hoher Würdenträger des Reiches und der Könige selbst. Ähnlich wie in Rom von den regierenden Konsuln und in Athen von den Archonten, erhielt in Assyrien das laufende Jahr nachweisbar seit dem 14. Jahrhundert seinen Namen von einem hohen Beamten oder vom König selbst. Es wurden genaue Listen geführt, in denen die dem Jahre den Namen gebenden Würdenträger der Reihe nach aufgezeichnet und dadurch die Jahre selbst bestimmt worden sind. Von solchen Listen sind uns sieben keilschriftliche Fragmente erhalten, die sich gegenseitig teils ergänzen, teils bestätigen. Vier solcher Fragmente sind bloße Namensverzeichnisse. Die einzelnen Namen sind durch Striche voneinander getrennt; vor dem Eponym des ersten Regierungsjahres eines Königs steht immer ein dicker Strich. In diesen vier Fragmenten zusammen sind die Namen der Jahre von 893—666 in ununterbrochener Reihenfolge angegeben; da der König Eponymos jedesmal durch das Attribut sarru (König) gekennzeichnet ist und die Zahl der Regierungsjahre gleich ist der Zahl der Namen zwischen den zwei dicken Strichen vor und nach seinem Namen, so sind durch diese Fragmente auch der Name und die Regierungsdauer eines jeden Königs während dieses Zeitraumes bestimmt. Die drei anderen Fragmente geben außer den Namen der Eponymen geschichtliche Notizen, zwei führen auch die amtliche Stellung der Eponymen an. Diese Eponymenlisten sind als sehr alte und ganz verläßliche Dokumente schon an und für sich für die Chronologie von größter Wichtigkeit; ihr Wert steigt noch viel mehr, wenn sie

mit dem ptolemäischen Regentenkanon zusammengehalten werden.

Der ptolemäische Kanon ist eine Zeittafel, in welcher die babylonischen Könige von Nabonassar an, nach diesen als deren Nachfolger die persischen Könige, Alexander der Große, dessen Nachfolger in der Linie der Ptolemäer, endlich die römischen Kaiser bis Antonius verzeichnet sind. Dem Namen eines jeden Herrschers ist die Zahl seiner Regierungsjahre beigefügt; eine spätere Beigabe (aus dem 2. Jahrhundert v Chr) sind die laufenden Jahreszahlen nach der sogenannten Ära Nabonassars, die mit dem 26. Februar 747 (seinem ersten Regierungsjahr) beginnt und von da an mit den Wandeljahren von 365 Tagen rechnet.

Zu jedem Jahre sind astronomische Beobachtungen eingetragen, darunter auch Sonnen- und Mondesfinsternisse. Mit der Anfertigung dieser Zeittafel wurde in Babylon begonnen; von dort kam sie nach Ägypten, wo sie fortgeführt wurde. Den Namen hat sie vom berühmten Geographen Claudius Ptolemäus († 74 n Chr), der sie seinem astronomischen Werke beigefügt und dadurch uns erhalten hat. Von den 19 babylonischen Königen, welche sie anführt, sind 17 durch die Dokumente nachgewiesen; die anderen zwei scheinen ganz bedeutungslos gewesen zu sein. Die astronomischen Notizen sind von Gelehrten nachgerechnet und vollständig richtig befunden worden, so daß die absolute Verläßlichkeit des ptolemäischen Kanons außer Zweifel steht. Da sich die Ära Nabonassars in die vorchristliche und christliche Ära leicht umrechnen läßt, so haben wir an dieser Zeittafel eines der allerwichtigsten chronologischen Hilfsmittel. Wenngleich der ptolemäische Kanon die assyrischen Könige unberücksichtigt läßt, so bietet doch gerade er im Verein mit den Eponymenlisten das Mittel zur Feststellung der assyrischen Chronologie, indem mehrere in ihm aufgeführte babylonische Könige zugleich Beherrscher von Assyrien waren. Aus dem Kanon wissen wir von jedem König das Jahr seines Regierungsantrittes in Babylon. Es brauchte also nur festgestellt zu werden, in welchem Jahre seiner Herrschaft über Assyrien irgend einer der verzeichneten Herrscher König von Babylon wurde. Dies gelang mit Hilfe eines Tontäfelchens, welches die Stelle enthält: „16. Jahr Sargons II, Königs von Assyrien, und 4. Jahr als König von Babylon." Nach dem ptolemäischen Kanon fällt dieses 4. Jahr Sargons, der hier *Ἀρκέανος* heißt, in das Jahr **706**, sein Regierungsantritt in Assyrien also 16 Jahre früher, auf **722**. Durch einfache Addition und Subtraktion lassen sich von diesem Datum sämtliche mit Eponymen bezeichnete Jahre von **893—666**, ebenso die Regierungszeiten der assyrischen Könige dieses Zeitraumes chronologisch fixieren. Für die Richtigkeit dieser Datierung liefert eines der keilschriftlichen Eponymenfragmente eine schwerwiegende Bestätigung. Zum Eponymat des Purisalgali wird nämlich bemerkt: „Im Monat Sivan (Mai bis Juni) erlitt die Sonne eine Verfinsterung." Nach den Berechnungen der Astronomen können nur zwei Sonnenfinsternisse hier in Betracht kommen, eine am 13. Juni **809**, die andere vom 15. Juni **763**. Nach dem ptolemäischen Kanon fällt das Eponymat des Purisalgali tatsächlich auf **763**.

B) Rekonstruktion der biblischen Chronologie

Gegenüber den Widersprüchen, die teils zwischen den biblischen Zeitangaben untereinander, teils zwischen diesen und der assyro-babylonischen Chronologie bestehen, nehmen die Gelehrten eine verschiedene Stellung ein. Deimel zB hält sich an die Ansicht des hl Hieronymus[2], wonach die Widersprüche so zahlreich und so groß sind, daß ihrer Lösung nachgehen nicht so fast Sache eines Forschers als vielmehr eines müßigen Menschen sei (S 118). Diese Ansicht setzt derartige Textverderbnisse voraus, daß die Herstellung des richtigen Textes und damit auch die Lösung der Frage unmöglich erscheint. Andere Autoren haben aber an der Arbeit nicht verzweifelt, sind aber bei ihren Lösungsversuchen verschiedene, weit voneinander abweichende Wege gegangen. Am meisten Beachtung verdient gewiß Kugler SJ, der als Assyriologe und zugleich als Astronom von Fach und gründlicher Kenner speziell der babylonischen Astronomie an erster Stelle berufen ist, über chronologische Fragen der vorderasiatischen Geschichte ein Urteil abzugeben. Im folgenden ist darum ganz besonders auf seine neueste Arbeit Rücksicht genommen.

Um die biblische Chronologie der Königszeit klarzustellen, teilt man am besten die ganze Periode zunächst in zwei Zeitabschnitte: Von der Teilung des Reiches bis zum Fall von Samaria und vom Fall von Samaria bis zur Zerstörung Jerusalems. Während es sich im ersten um die Chronologie beider Reiche und um die gegenseitigen Synchronismen handelt, was die zu lösende Aufgabe sehr kompliziert, kommt im zweiten nur mehr das Reich Juda in Frage. Der erste Zeitabschnitt läßt sich wieder in zwei Abschnitte zerlegen, die durch einen sehr wichtigen Synchronismus, die gleichzeitige Ermordung der Könige Joram von Israel und Ochozias von Juda (vg S 478) voneinander getrennt sind. Wir haben somit für die Berechnung der beiderseitigen Regierungsjahre

---

[2] Relege omnes Veteris et Novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam et numerorum inter Judam et Israel, id est inter regnum utrumque confusum, ut huiusmodi inhaerere quaestionibus non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur.

1) einen Synchronismus als Ausgangspunkt des ersten Abschnittes und der ganzen Periode, nämlich die Trennung des Reiches und damit den gleichzeitigen Regierungsantritt der Könige Roboam von Juda, und Jeroboam I von Israel;

2) einen Synchronismus als Endpunkt des ersten Abschnittes in der gleichzeitigen Ermordung der zwei genannten Könige beider Reiche; damit

3) einen Synchronismus als Ausgangspunkt des zweiten Abschnittes in der gleichzeitigen Thronbesteigung der Könige Jehu von Israel und der Königin Athalia von Juda;

4) als Endpunkt des zweiten und Ausgangspunkt des dritten Abschnittes das Ende des nördlichen Reiches oder den Fall von Samaria;

5) als Endpunkt des dritten Abschnittes und der ganzen Periode die Eroberung und Zerstörung von Jerusalem.

a) Von der Teilung des Reiches bis zur Ermordung der Könige Joram und Ochozias.

Die richtige Chronologie dieses Zeitabschnittes muß 1) zum Ergebnis kommen, daß die Könige dieser Zeit beiderseits (für Juda und Israel) die gleiche Summe der Regierungsjahre aufweisen; und 2) sie hat für die einzelnen Könige und für die chronologisch bestimmbaren Ereignisse die Jahre nach der christlichen Ära anzugeben. Dies geschieht durch nachstehende Tabelle und die daran geknüpfte Erklärung.

Könige von Juda	Dauer der Regierung			Regierungszeit nach der christl. Aera	Könige von Israel	Dauer der Regierung			Regierungszeit nach der christl. Aera
	a)	b)	c)			a)	b)	c)	
								1	930
Roboam	17	16	17	929—913	Jeroboam I	22	21	21	929—909
Abiam	3	3	3	912—910	Nadab	2	1	1	909—908
Asa	41	40	40	910—870	Baasa	24	23	23	908—885
					Ela	2	1	1	885—884
					Zimri **)	—	—	—	—
			3*)	872—870	Amri	12	11	11	884—873
Josaphat	25	24	21	870—849	Achab	22	21	19	873—854
Joram	8	7	7	849—842	Ochozias	2	1	1	854—853
Ochozias	1			842	Joram	12	11	11	853—842
	95	90	88	929—842		98	90	88	929—842

*) Mitregentschaft mit Asa. **) 7 Tage.

α) Bestimmung der Regierungsjahre. — Die erste Spalte a neben den Namen der Könige gibt die biblischen Zahlen der Regierungsjahre nach MT und V an (die Abweichungen des LXX-Textes siehe bei Deimel, 102). Ihre Summe ist bei Israel 98, bei Juda 95. Die sich daraus ergebende Differenz von 3 Jahren ist an sich ohne Belang. Die einzelnen Regierungszahlen beruhen ja auf der vordatierenden Methode, wonach das Antrittsjahr eines Königs auch als Todesjahr des Vorgängers, also doppelt gezählt ist. Sanda (Spalte b) vermindert darum die Regierungszeit eines jeden Königs um dieses eine Jahr, mit Ausnahme von Abiam von Juda, in der Annahme, daß Roboam um Neujahr gestorben ist, hier also keine Doppelzählung stattfindet. So kommt er beiderseits auf die gleiche Summe 90. Damit kann er aber eine andere Schwierigkeit nicht beseitigen. Die so korrigierten Zahlen stehen nämlich mit den gegenseitigen Synchronismen dieses Zeitabschnittes, wie sie in den Büchern der Könige vorliegen, fast hin und hin noch mehr in Widerspruch als die biblischen Zahlen. Nur ein paar Beispiele: Roboam regierte 16 Jahre, starb also im 16. Regierungsjahre Jeroboams. Im gleichen 16. oder im 17. Jahr bestieg sein Nachfolger Abiam den Thron. III Kg 15, 1 aber heißt es: „Im **18.** Regierungsjahr des Jeroboam übernahm Abiam die Regierung über Juda." Abiam regierte 3 Jahre, also während der Regierungsjahre 17, 18 und 19 des Jeroboam; sein Nachfolger Asa bestieg also im **19.** Regierungsjahr Jeroboams den Thron; 15, 9 aber heißt es: „Im **20.** Jahre des Jeroboam wurde Asa König über Juda." Und so steht mit einer einzigen Ausnahme jeder Synchronismus dieses Zeitabschnittes mit den Regierungsjahren der Könige in Widerspruch. Sanda sieht die Lösung darin, daß er die Synchronismen als textlich verderbt einfach preisgibt: „Die biblischen Synchronismen sind in einem heillosen Zustand und können bei der Rekonstruktion der Chronologie nicht in Betracht kommen."

Kugler (Spalte c) schlägt einen anderen Weg ein. Er hält es mit Recht für ganz unwahrscheinlich, daß unter den vielen miteinander gemischten Zahlen die der Regierungszeiten der Könige alle richtig, die der Synchronismen sozusagen alle falsch seien. Man dürfe nicht einseitig nur von den ersten allein ausgehen, sondern die Herstellung der Chronologie mit Hilfe beider Arten von Zeitangaben durchführen. Dabei stellt sich heraus, daß man die Synchronismen dieses Zeitabschnittes alle bestehen lassen kann, wenn man an den Jahren der Regierungszeiten nicht so fast Korrekturen vornimmt, sondern dazu die notwendigen Erklärungen gibt:

1) Bei Roboam und Jeroboam liegt für die Chronologie der beiden Reiche kein Anlaß vor, wegen der Vordatierung ein Jahr fortzunehmen; denn das Antrittsjahr dieser zwei Könige wird ja nicht doppelt gezählt, da mit ihnen die Periode beginnt.

2) Wenn bei Jeroboam dennoch 21 Regierungsjahre angenommen werden, so geschieht dies deshalb, weil dieser König seine Herrschaft schon unter Salomon begonnen hat. Er hat im ganzen 22 Jahre, von der faktischen Teilung des Reiches an aber nur 21 Jahre regiert.

3) Dem König Abiam werden ebenso wie von Sanda nicht 2, sondern alle 3 Jahre ganz zugeschrieben, in der Annahme, daß sein Regierungsantritt um Neujahr stattgefunden hat und darum das Jahr seiner Thronbesteigung und das Todesjahr des Roboam zwei verschiedene

Jahre sind. — Dann hat in der Tat Abiam im 18. und Asa im 20. Jahre Jeroboams den Thron von Juda bestiegen, wie die Bibel berichtet, und dann stimmen auch die folgenden Synchronismen bis Achab von Israel und Josaphat von Juda.

4) Bei Achab werden statt 22 Jahren 20 angesetzt; sei es, daß er 2 Jahre lang Mitregent seines Vaters Amri war, oder daß hier irrtümlich statt der ursprünglich 20 später 22 geschrieben wurden. Von den 20 wird dann noch das Antrittsjahr fortgenommen, weshalb seine wirkliche Regierungszeit 19 Jahre umfaßte.

5) Ebenso werden bei Josaphat statt 25 Jahren 22 der Alleinherrschaft und 3 Jahre Mitregentschaft mit Asa angenommen. Den Anhaltspunkt hiefür bietet II Par 16, 12, wo berichtet wird, daß Asa in den drei letzten Jahren seiner Regierung ein schweres Fußleiden hatte. Wegen der Vordatierung werden dann als wirkliche Regierungszeit statt der 22 Jahre 21 angesetzt. Wenn man in solcher Weise die biblischen Angaben berichtigt, so kommt auch beiderseits die gleiche Summe der Regierungsjahre, nämlich 88, heraus, und es können auch alle Synchronismen unangetastet bleiben.

β) Die Datierung nach der christlichen Ära. — Zur Einreihung der Regierungszeiten in die christliche Ära braucht man einen festen, gesicherten Ausgangspunkt. Diesen bietet uns die assyrische Chronologie. Nach ihr empfing der assyrische König Salmanassar III (859—826) im Jahre 842 Tribut von Jehu, dem Sohn Omris, dh von König Jehu von Israel. Es ist kein Zweifel, daß Jehu dadurch den mit Gewalt an sich gerissenen Thron sichern wollte und darum den Tribut noch im Jahre des Regierungsantrittes geleistet hat. Dieses Jahr war aber zugleich das Jahr der Ermordung der beiden Könige Joram und Ochozias, das Grenzjahr des ersten Abschnittes. Von da an ergeben sich dann aufwärts mit Berücksichtigung der von Kugler vorgenommenen Berichtigungen die im zweiten Teil der obigen Tabelle angeführten Regierungszeiten. — Das wichtigste Ergebnis der Chronologie dieses Abschnittes ist, daß die Reichsteilung und damit der Tod des Königs Salomon im Jahre 929/28 stattgefunden hat, während bisher gewöhnlich das Jahr 933/32 angenommen wurde. — Die assyrische Chronologie bietet für diesen Abschnitt noch einen anderen Synchronismus. König Salmanassar lieferte in seinem 6. Regierungsjahr (854) den verbündeten Königen Adad-idri (Benhadad) von Syrien und Achab von Israel bei Karkar eine siegreiche Schlacht. Wohl infolge dieser Niederlage zerfiel auch das Bündnis Israels mit Syrien. Die Feindseligkeiten brachen neuerdings aus; Achab fiel aber bereits in der ersten Schlacht. Sein Tod fiel noch in das gleiche Jahr (854) des unglücklichen Krieges gegen Assyrien.

b) Vom gleichzeitigen Regierungsantritt Jehus von Israel und Athalias von Juda bis zum Fall von Samaria

Die Chronologie beider Reiche läßt sich für diesen Abschnitt ziemlich genau feststellen. Durch den bereits auf das

Jahr **842** fixierten gleichzeitigen Regierungsantritt des Königs Jehu und der Königin Athalia haben wir beiderseits einen festen Ausgangspunkt. Für Israel haben wir auch den Endpunkt gesichert, da nach der assyrischen Chronologie Samaria im Antrittsjahr des Königs Sargon (722—705), also **722/21**, erobert wurde. Außerdem gibt es im Verlaufe der Geschichte noch mehrere Synchronismen, die durch die assyrische Geschichte genau bestimmt werden können. Für die letzten Jahre des Abschnittes haben wir auch mehrere juda-israelitische Synchronismen, die ebenfalls zur Kontrolle dienen. Dabei zeigt sich aber, daß gerade für diesen letzten Teil mehrere biblische Zahlen bedeutende Verderbnisse aufweisen und insbesonders die biblischen Synchronismen nicht bloß mit den Regierungszahlen, sondern auch untereinander im Widerspruch stehen. Die biblischen Zahlen bedürfen darum an mehreren Stellen der Korrektur. Um die Einzelheiten festzustellen (wozu die nachstehende Tabelle zu vergleichen ist), empfiehlt es sich, die Chronologie von Israel und Juda getrennt zu behandeln.

Könige von Juda	Zahl der Regierungsjahre*)			Regierungszeit	Könige von Israel	Zahl der Regierungsjahre*)			Regierungszeit
	a)	b)	c)			a)	b)	(c)	
Athalia	7			842—836	Jehu	28			842—814
Joas	40			836—797	Joachaz	17			814—798
Amasias	29	13	9	797—789	Joas	16			798—783
Azarias	52	33	52	789—738	Jeroboam II	41			783—743
					Zacharias	6 Monate			743
					Sellum	1 Monat			743
Joatham a) 13 Jahre Mitregent	16			750—738	Manahem	10	7	6 (7)	743—737
b) als Alleinherrscher		2	3	738—736	Phaceja	2			737—736
Achaz	16			736—721	Phacee	20	6 (7)	5	736—732
					Osee	9	11 (12)	11	732—724 Wirkliche Herrschaft
									724—722/1 während der Belagerung Samarias gefangen.

*) Unter b) und c) sind die Korrekturen von Sanda und Kugler angeführt. — Die Zahlen entsprechen der vordatierenden Methode, sind also meist um ein Jahr zu kürzen.

α) Die Chronologie der Könige von Israel. — Für die Zahlen der ersten sechs Könige haben wir von anderwärts keine Kontrolle; jedoch sind die biblischen Zahlen textlich gut beglaubigt und liegt kein Grund vor, an deren Richtigkeit zu zweifeln. Damit ist die Chronologie von 842 bis 743 gesichert. Wohl aber haben wir für die drei der vier folgenden und letzten Könige teils in der assyrischen, teils in der Geschichte von Juda eine Kontrolle, durch die mehrere Fehler der biblischen Zahlen aufgedeckt werden: Der assyrische König Tiglath-Pilesar III (745—727) empfängt in seinem 8. Regierungsjahr **(738)** Tribut von König Minihimmu (Manachem) von Samaria. — Tiglath-Pilesar ernennt in seinem 14. Regierungsjahre **(732)** den Ausi' (Osee) an Stelle des von diesem gestürzten Phacee zum König über Israel.

Es sind demnach zwischen 738 und 732 die auf Manachem folgenden Könige Phaceja und Phacee unterzubringen. Vom letzteren berichtet die Bibel (IV 15, 37), daß er im Bund mit Rason von Damaskus den Krieg gegen Juda noch unter dessen König Joatham eingeleitet hat. Dieser ist 736 gestorben, Phacee hat also in diesem Jahre bereits regiert. Zwischen ihm und Manachem hat Phaceja regiert, dem 2 Jahre zugeschrieben werden. Es ergeben sich daraus folgende Regierungszeiten: Manachem (743—738 oder 737), Phaceja (737—736), Phacee (736—732), Osee (732—722/21). Manachem hat also nicht 10 (IV, 15, 17), sondern 6, Phacee nicht 20 (15, 27), sondern nur 5 Jahre regiert. Die 9 Jahre des Osee (17, 1) stimmen insofern, als er nur so lange faktisch regiert hat, da er in den letzten 2 Jahren während der Belagerung Samarias gefangen gehalten wurde.

β) Die Chronologie der Könige von Juda. — Der Regierungsantritt des ersten Herrschers, der Königin Athalia, fällt in das Jahr 842; das letzte Jahr der Periode (722/21) fällt in die Regierungszeit des Achaz, dessen Tod ziemlich sicher auf 721 anzusetzen ist. Denn sein Sohn und Nachfolger Ezechias erläßt sogleich am Beginn seiner Regierung die Einladung an Israel ergehen, daß es am Paschafeste in Jerusalem teilnehmen möge. Er wendet sich nicht an den König, sondern an das Volk, und er ermahnt die Israeliten, daß sie sich zum Herrn bekehren, damit es dem Rest des Volkes, der der assyrischen Gefangenschaft entkommen, nicht so wie den anderen ergehe (II Par 30). Dies weist auf das Jahr nach der Eroberung Samarias hin. Die Regierungszeiten der ersten zwei Herrscher, Athalia, 7 Jahre (842—836), und Joas, 40 Jahre (836—797), bieten keine Schwierigkeit. Dasselbe gilt hinsichtlich des letzten Königs Achaz, 16 Jahre (736—721). Zwischen Joas und Achaz (61 Jahre) hat nach den biblischen Angaben regiert: Amasias 29, Azarias 52, Joatham 16 Jahre, wegen der Vordatierung zusammen 94 Jahre, welche Summe um 33 Jahre zu hoch ist.

Keine Korrektur, sondern eine genauere Darstellung ist hinsichtlich Joathams notwendig. Ihm werden 16 Jahre zugerechnet; in diese sind aber die Jahre der Mitregentschaft eingerechnet. Sein Vater Azarias wurde nämlich vom Aussatz befallen, wohnte abgesondert in einem freien Hause, und sein Sohn „Joatham regierte das Haus des Königs und richtete das Volk des Landes" (II Par 26, 21; IV 15, 5). Die 16 Regierungsjahre sind mit großer Wahrscheinlichkeit auf 13 und 3 aufzuteilen.

II Par 27, 5 wird nämlich berichtet, daß Joatham die Ammoniter besiegt und ihnen einen Tribut auferlegt habe, den sie auch im zweiten und dritten Jahre zahlten. Dies wird am besten dahin erklärt, daß sie alle 3 Jahre seiner Regierung den Tribut leisteten; seine Alleinregierung war demnach von 738—736, seine Mitregentschaft von 750—738. Die 52 Regierungsjahre seines Vaters Azarias verteilen sich also auf 789 bis 750 Alleinherrschaft und 750—738 Mitregentschaft Joathams. Dann bleiben für Amasias nicht mehr 29 Jahre, sondern nur mehr 9 Jahre. — Kugler nimmt diese Zahl und die dadurch gebotene Lösung als die wahrscheinlichste an (S 165 f).

γ) Die biblischen Synchronismen. — Die biblischen Zahlen der Regierungsjahre bedurften sowohl für Israel als Juda nur weniger Korrekturen; anders steht es mit den biblischen Synchronismen, die besonders für die letzte Zeit dieses Abschnittes untereinander in unlösbarem Widerspruch stehen. Einige Beispiele mögen dies beweisen. Nach IV Kg 18, 1. 9. 10 ist A (Anfangsjahr) Ezechias = 3 Osee, 4 Ezechias = 7 Osee (Beginn der Belagerung von Samaria) und 6 Ezechias = 9 Osee (Eroberung von Samaria). Da A Ezechias auch das Todesjahr des Achaz ist, so ist auch 3 Osee = 16 Achaz, A Osee = 20 Phacee = 13 Achaz und darum 7 Phacee = A Achaz. Dem widerspricht der Synchronismus 16, 1:17 Phacee = A Achaz. Dieser Synchronismus verlangt 20 Phacee = A Osee = 3 Achaz. Dem widerspricht aber wiederum der dritte Synchronismus 17, 1: A Osee = 12 Achaz. — Diese Synchronismen sind natürlich nicht miteinander in Einklang zu bringen. Zunächst ist zu beachten, daß bei ihnen nicht mehr die Vordatierung, wie bei den Regierungsjahren, sondern die Nachdatierung durchgeführt ist. Ursprünglich haben gewiß auch die Synchronismen der vordatierenden Methode entsprochen; sie wurden aber abgeändert, und zwar erst in nachexilischer Zeit, wo die Nachdatierung der Babylonier auch von den Juden angenommen war; sie wurden abgeändert nicht von einem, sondern von mehreren Rezensenten, die alle ihre eigenen Wege gingen, um die Synchronismen mit gewissen Zahlen, von denen der einzelne Rezensent ausging, in Harmonie zu bringen. Vorher waren aber schon, wahrscheinlich ebenfalls zum Zwecke vermeintlicher Korrektur verderbter Zahlen, in der Vorlage Änderungen vorgenommen worden. Dies war besonders im 15. Kapitel der Fall, was vermuten läßt, daß dort die Zahlenverderbnis zuerst aufgetreten ist. Kugler (S 161 ff) hat die eigentlichen Fehlerquellen aufgedeckt und gezeigt, von welchen Voraussetzungen die einzelnen Rezensenten ausgegangen sind und wie sie dabei zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen mußten.

C) Vom Fall Samarias bis zur Zerstörung Jerusalems

Die biblischen Zahlen und die Regierungszeiten der einzelnen Könige sind in nachstehender Tabelle angegeben. Für diesen Abschnitt haben wir nur wenige außerbiblische Kontrollmittel. Die biblischen Zahlen sind aber gut beglaubigt, sie

sind auch mit den beiden festen Punkten, dem Anfang des Abschnittes **722/21** und dem Ende **587** in Harmonie. Für die Richtigkeit der Geschichtsdarstellung und einzelnen Ereignisse sprechen die genauen Angaben, in welchem Regierungsjahr des babylonischen Königs Nabuchodonosor, ja in welchem Monat und an welchem Tage diese Ereignisse stattgefunden haben. Der Abstand der beiden genannten Jahre voneinander ergibt als Dauer dieses Abschnittes 134, die mechanische Addition aber 139 Jahre. Die Differenz von 5 Jahren ist darin begründet, daß bei 5 Königen wegen der vordatierenden Methode je ein Jahr fortzunehmen ist. Sedecias sind die 11 Iahre voll zuzuzählen, da nach II Par 36, 10 die Gefangennahme seines Vorgängers Jechonias und damit sein eigener Regierungsantritt im Jahreswechsel stattgefunden hat.

Könige von Juda	Zahl der Regierungsjahre	Regierungszeit
Ezechias	29	721—693
Manasse	55	693—639
Amon	2	639—638
Josias	31	638—608
Joachaz	3 Monate	608
Joakim	11	608—598
Jechonias	3 Monate	598
Sedecias	11	597—587
	139	721—587

Im einzelnen ist folgendes zu bemerken: 1) Die irrige Angabe von IV Kg 18, 13, daß Senacherib im 14. Jahre des Ezechias gegen Jerusalem gezogen sei, ist bereits S 506 aufgeklärt. — 2) Für die Regierungszeit des Manasse haben wir zwei Synchronismen in seiner von assyrischen Inschriften bezeugten Tributleistung an die Könige Assarhaddon (680—669) und Assurbanipal (668—626). Der dritte Synchronismus, die von der Bibel berichtete Gefangennahme, fällt wahrscheinlich in die Zeit nach Ausbruch der babylonischen Revolution 650 (vg S 535). — 3) Über die babylonischen Synchronismen, die sich auf die letzten Jahrzehnte des Reiches Juda beziehen, sind wir nur aus den biblischen Geschichtsbüchern und den Büchern Jeremias und Ezechiel unterrichtet. Die Keilinschriften melden bisher über Nabuchodonosor, der nach dem ptolemäischen Kanon 604—561 regiert hat, nur die Eroberung des Libanongebietes (Greßmann, Texte und Bilder 126 f). Jer 25, 1 wird als 1. Jahr seiner Regierung das 4. Jahr Joakims angegeben. Da sich Jeremias der Nachdatierung bedient, wird dadurch **608** als Jahr des Regierungsantrittes dieses Königs bestimmt, was in Harmonie mit der übrigen Chronologie dieser Periode ist. — 4) Der Beginn der Belagerung Jerusalems durch Nabuchodonosor und der Tag der Eroberung werden IV Kg 25, 1—3 und Jer 52, 4—6 genau angegeben. Kugler berechnet darnach als Tag des Beginnes der Belagerung den 15. Jänner 588, als Tag der Einnahme den 28./29. Juni 587.

Nach der hier im Anschluß an Kuglers Abhandlung über die Chronologie der Königszeit gebotenen Darstellung liegen

in der biblischen Geschichtsdarstellung dieser Periode wohl chronologische Fehler vor; sie sind aber viel geringer als bisher angenommen wurde; sie lassen sich auch fast durchwegs erklären, was insbesonders auch von den am meisten verworrenen Synchronismen über die letzten Jahrzehnte des Reiches Israel gilt. Die Fehler fallen aber keineswegs dem Verfasser der Königsbücher zur Last, sondern sind das Werk viel späterer (nachexilischer) Rezensenten, die auch im Gegensatz zu den Königsbüchern ausnahmslos nachdatiert haben. Die Hauptfehler erstrecken sich über eine engbegrenzte Textpartie, in der einige verderbte Zahlenangaben früherer Abschreiber zu Emendations- und Ergänzungsversuchen einluden, durch die aber die Zeitangaben noch mehr verwirrt wurden. So viel steht jedenfalls fest, daß durch die biblische Chronologie der Königsperiode die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichtsschreibung in keiner Weise beeinträchtigt wird. Denn beide hier in Betracht kommenden Quellen, die assyro-babylonischen und die biblischen Nachrichten, behandeln den Geschichtsstoff in derselben Reihenfolge, sie bringen dieselben Personen in die richtige Verbindung und erweisen sich so nach dieser Seite als Quellen ersten Ranges, die den Archiven entnommen sind, und erhalten so auch gegenseitig voneinander ihre völlige Beglaubigung.

SIEBTER ABSCHNITT

VOM EXIL BIS CHRISTUS

§ 53

Das Exil und der Prophet Ezechiel

A) Das Exil

Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil BSt V 2/3, 1—27; Das Exil. Weidenauer Studien II 3 ff; Geschichte Israels vom Exil bis Christus BZf VIII 5/6; Rießler, Der Untergang des Reiches Juda und das Exil BZf V 1; Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte III, 513 ff; Klamroth, Die jüdischen Exulanten in Babylonien 1912; Eberharter, Die Deportation Israels nach der Bibel und den keilschriftlichen Urkunden, Thp MS 1913, 67 ff; Die Deportation aus dem Reiche Juda und die Lage der jüdischen Exulanten in Babylonien, aaO, 661 ff.

a) Das assyrische Exil

Die Exilierung von Bewohnern eroberter Gebiete war nicht eine speziell Israel und Juda zugedachte Maßnahme. Sie war Prinzip der assyro-babylonischen Eroberungspolitik. Sie verfolgte den Zweck, den Widerstand des besiegten Gegners vollständig dadurch zu brechen, daß die Besten und Einflußreichsten des Volkes, nämlich die Wohlhabenden, Noblen und Kriegspflichtigen, dem heimatlichen Boden entrissen und in ferne Gegenden unter Völker verpflanzt wurden, die der Reichsgewalt bereits unverbrüchlich ergeben waren. Dort sollten sie erst noch durch Zerstreuung voneinander getrennt, unter den Einfluß einer fremden, weit überlegenen Kultur gestellt und mit Gewalt zur Untertanentreue und zur Verehrung des Nationalgottes der Sieger verhalten und durch Einreihung in den Kriegsdienst zur Verteidigung und Vergrößerung des neuen Vaterlandes herangezogen werden. Damit wurde der andere Zweck verbunden, den so besiedelten Gebieten neue

Arbeitskräfte zuzuführen, durch sie neue Städte anzulegen oder zerstörte wieder aufzubauen und den Ackerboden einer intensiveren Kultur zuzuführen. Eine Absicht war auch, die nationalen Verschiedenheiten, die in der Eigenart des heimatlichen Bodens ihre Hauptstütze hatten, auszugleichen und dadurch für das geplante Weltreich ein geeignetes Weltbürgertum zu schaffen. Die Exilierungen wurden zuerst von den Assyriern durchgeführt, dann aber von Babylon in seine Politik aufgenommen. So traf Israel das assyrische, Juda das babylonische Exil.

Das assyrische Exil ist die Folge der zwei Deportationen, von denen die erste Tiglath-Pilesar III unter König Pekach (Phaceja), die andere Sargon II nach der Eroberung von Samaria durchgeführt hat. — Tiglath-Pilesar meldet in den Annalen von 733, daß er auf früheren Feldzügen (734) „alle Städte des Hauses Omri erobert, die Einwohner in die Gefangenschaft geführt und nur Samaria allein dem König Pekach übriggelassen habe". In der Bibel (IV Kg 15, 29) werden die eroberten Gebiete genauer bestimmt, nämlich: „Ajon und Abel, das Haus Maacha und Janoe und Cedes und Asor und Galaad und Galiläa und das ganze Land Nephthali." — Von der zweiten Deportation berichtet eine assyrische Prunkinschrift, daß Sargon 27.290 Einwohner fortgeschleppt, das Land, mehr als es früher war, besiedelt und hiefür Leute aus anderen ihm unterworfenen Gebieten nach Samaria geschickt habe. Diese Nachricht wird IV Kg 17, 6. 24; 18, 11 in doppelter Hinsicht ergänzt. Es werden nämlich die assyrischen Gebiete genannt, wo die Exulanten angesiedelt wurden (in Chalah und am Chabor, dem Fluß von Gosan, sowie in den Städten der Meder), und jene, woher die Neuansiedler nach Ephraim verpflanzt wurden (Awa, Hamath und Sepharvaim). Im Buche Tobias werden auch Ninive und als Städte der Meder Rages und Ekbatana genannt. Die meisten dieser Namen kommen auch in den Keilinschriften vor: Chalah als Halah-hi nicht weit von Harran, der Chabor als Habur in der assyrischen Provinz Guzanu, der Chaboras der Griechen.

Über die Zustände der Exulanten in Assyrien wissen wir nur sehr wenig. Man scheint ihnen zum Teil ziemlich freie Bewegung gelassen zu haben, so daß sie besonders im Interesse ihrer Handelsgeschäfte von den mehr zentral gelegenen Ansiedlungen aus weite Reisen unternehmen konnten (vg Tob

1, 14 ff; 4, 21 ff)[1]. Sogar in Indien und China begegnet man schon sehr früh jüdischen Ansiedlungen. Unter König Senacherib wurden die Israeliten sehr hart behandelt; sie hatten wohl auch sonst von der Willkür der Landesherren zu leiden. Die religiösen Zustände waren sicher nicht rosig. Die Zerstreuung unter den Heiden trug viel dazu bei, daß das Volk, welches schon seit Jahrhunderten die Reinheit des Glaubens eingebüßt hatte, heidnische Anschauungen und Sitten in sich aufnahm. Es gab aber auch unter ihnen treue Anhänger des Gesetzes, sogar hervorragende Tugendmuster, wie Tobias und seinen Sohn. So schlecht es im großen und ganzen mag ausgesehen haben, einige Reste der mosaischen Offenbarung blieben unter den Exulanten immerhin erhalten und wurden von diesen den Heiden zur Kenntnis gebracht, die dadurch wenigstens einige Anknüpfungspunkte an die Wahrheit erhielten, welche ihnen später verkündet werden sollte.

b) Das babylonische Exil

Während die Untertanen des nördlichen Reiches in Assyrien zerstreut wurden, durften die Bewohner von Juda in der Hauptstadt Babylon und Umgebung am Euphrat sich ansiedeln. Waren sie auch im Exil, und konnten zumal die Frommen unter ihnen der Trennung von Jerusalem nicht froh werden (vg Ps 136), mußten sie besonders anfangs oft unter schwerem Druck der Eroberer leiden, wurden sie als Staatskolonen zu schweren Abgaben verpflichtet und auch zu harten Frondiensten verhalten, so war doch in späterer Zeit die Judenkolonie in Babylon zum Teil durch eine gewisse Blüte ausgezeichnet. Viel trug dazu der Umstand bei, daß anfangs gerade der Kern des Volkes, die Gebildeten und Angesehenen, dorthin abgeführt wurden. Es war ihnen bedeutende Freiheit gewährt: sie hatten selbständige Gemeinde- und eigene Ge-

[1] Unter den keilschriftlichen Urkunden der vorderasiatischen Abteilung des k Museums in Berlin befinden sich 17 Kontrakttafeln aus der Zeit 650—608, die einem geschlossenen Kreis von Händlern entstammen. Ein Teil der in den Kontrakten genannten Personen scheinen Israeliten gewesen zu sein, die in den assyrischen Städten Hannu und Kar-Au wohnten. Sie verehrten den Gott Au = Jahu und besaßen ein Heiligtum dieses Gottes. Auch die Personennamen sind mit A u zusammengesetzt. Nach der Analogie der anderen vorkommenden Personennamen ist A u Name der Gottheit, woraus eben auf die israelitische Stammeszugehörigkeit geschlossen wird.

richtsverfassung (nach Dn 13 sogar mit der Entscheidung über Leben und Tod); es stand ihnen der Weg zu Reichtum und Ansehen offen, wahrscheinlich konnten sie nach Belieben Handel und Geschäfte treiben[2] und Besitz erwerben; sie sammelten Geld für den in Jerusalem fortgesetzten Gottesdienst. Einzelne, wie Daniel und seine drei Freunde, gelangten zu den höchsten Staatsämtern, Jechonias wurde (562) mit königlichen Ehren umgeben. — Unter den Persern gestalteten sich die Verhältnisse noch besser; darum kehrten auch viele nicht mehr in die Heimat zurück, besonders aus den besseren Ständen. Von den 24 Priesterklassen konnten nach der Rückkehr nur mehr vier nachgewiesen werden. — Ebenso wie in bürgerlicher, genossen die Juden auch in religiöser Hinsicht große Freiheit; es war ihnen eine ganz bedeutende Selbständigkeit gewährt. Mit seltenen Ausnahmen blieb die Religion unangetastet; die Juden hatten ihre Synagogen, in denen sie sich zum Gottesdienst, nämlich zur Vorlesung des Gesetzes und zum Gebet, versammeln konnten (vg Bar 1, 3. 4).

Trotz alledem barg das Exil eine große Gefahr für die Reinheit der Religion in sich. Die Juden lebten mitten unter Heiden, und zwar unter einem sehr religiös veranlagten Volke. Sie sahen die vielen Tempel, den sinnbestrickenden Götzendienst, den Aufwand der Kunst, der zur Verehrung der Götter gemacht wurde. Da sie von Natur aus für den Götzendienst empfänglich waren, so mußte in dieser vergifteten Atmosphäre die Gefahr noch viel größer werden. Dazu kam noch ein gewisser moralischer Druck von seiten der Heiden. Wenn diese dem Judenvolk auch die Ausübung ihres Kultus gestatteten, so wollten sie doch ihre Nationalgötter als die erhabensten und mächtigsten von allen verehrt wissen. Diese ständige Gefahr wurde noch größer dadurch, daß der Aufenthalt in Babylon den Juden gar leicht zu einem fortdauernden Ärgernis werden konnte. Auf Grund ihrer

[2] Die von Hilprecht geleitete Expedition der pennsylvanischen Universität von Philadelphia hat bei den Ausgrabungen in Nippur 730 Kontrakttafeln aus der Zeit der Könige Artaxerxes und Darius II (464—405) gefunden, die zum Geschäftsarchiv der Großhandelsfirma Muraschu und Lohnin, Nippur, gehörten. In einer dieser Urkunden wird der Kanal Kabaru erwähnt, der Chobar, an dem Ezechiel unter den Exilierten weilte und die Berufung erhielt. In diesen Kontrakttafeln kommen viele Namen von exilierten Juden vor.

religiösen Anschauungen kannten die Babylonier nur Nationalgötter, denen in dieser Eigenschaft die Berechtigung zuerkannt wurde. Taten und Geschicke der Völker wurden auf deren Götter zurückgeführt, besonders Sieg und Niederlage des Volkes galt als Sieg und Niederlage seines Nationalgottes. Dem entsprach die Überführung der Götzenbilder und Weihegeschenke nach Babylon und ihre Aufstellung in den Tempeln, wo sie als Siegestrophäen, gleichsam als Gefangene, ihren Platz fanden. So wurde es auch den Juden und Jahve, ihrem Gott, gegenüber gehalten; er galt als besiegt; sein heiligster Name wurde dadurch von den Heiden schrecklich geschändet (vg Is 10, 10. 11; 52, 5). Bei der Glaubensschwäche der Juden, verbunden mit dem vermessenen Vertrauen, dem sie sich früher hingegeben hatten, lag die Gefahr nur zu nahe, daß sie wirklich anfingen, Jahve für schwach zu halten[3]. Dazu kam, daß, ganz entgegen dem in Israel geltenden Grundsatz von der Vergeltung, die Heiden bei ihrer bodenlosen sittlichen Verderbtheit von Glanz, Pracht und Berühmtheit umgeben waren. Die Gefahr, daß der religiöse Sinn der Juden durch diesen Kontrast verletzt und abgestumpft und die Verehrung Jahves sehr beeinträchtigt werde, war jedenfalls sehr groß.

Nichtsdestoweniger haben die Juden im Exil nicht bloß diese Gefahr überwunden, das Exil diente für sie vielmehr wirklich, wie es im Plan Gottes lag, zur geistigen Heilung. Der Aufenthalt unter den Feinden, ferne von der so hoch geschätzten Heimat, getrennt von Jerusalem, dem Stolz der Juden, die Erinnerung an den prachtvollen Gottesdienst, an die vielen Prophetien über den Fall der Stadt und die Abführung des Volkes in die Gefangenschaft, die schreckliche Genauigkeit, mit der die prophetischen Worte in Erfüllung gegangen waren: all das machte einen tiefen Eindruck auf die Exulanten; und Denkenden war es nicht schwer, sich zurecht zu finden. Der bessere und verbesserliche Teil des Volkes hat das Exil wirklich als wohlverdiente Strafe auf sich genommen und als Gericht der Läuterung zur eigenen Besserung benützt. Ein schönes Beispiel dieser Bußgesinnung ist das Gebet, das die exilierten Juden ihren Landsleuten in Chanaan mitteilten (Bar 1, 15—3, 8). In ihm wird auch darauf

[3] Numquid abbreviata et parvula facta est manus mea, ut non possim redimere? aut non est in me virtus ad liberandum? (Is 50, 2.)

hingewiesen, daß dieser Nutzen des Exils schon von Moses sei vorausverkündet worden.

Diesen Erfolg hat das Exil zum großen Teil der Wirksamkeit der Propheten zu verdanken. Es ist bemerkenswert, daß sich das Wirken gerade der wichtigsten Propheten vorzüglich auf das Exil bezieht; der zweite Teil des Isaias ist ein Trostschreiben an die Exulanten; die übrigen drei großen Propheten haben unter den Exulanten Wohnung genommen. Jeremias, der so viel für die bereits Exilierten und für jene, denen das Schicksal noch bevorstand, getan und gelitten hatte, zog notgedrungen mit den Flüchtlingen nach Ägypten; Ezechiel und Daniel haben im Exil selbst gewirkt, der eine unter dem Volk, der andere am Hof des Königs. — Aufgabe dieser Propheten war es, die Gefahren des Exils zu beseitigen und seine Frucht zu fördern. — Sie hatten vor allem der Gefahr des Abfalls von Jahve, der Gefahr des Götzendienstes entgegenzuwirken; die Einheit Gottes und die Erhabenheit Jahves, des Gottes Israels, dem entgegen die Nichtigkeit der Götzen: das war das Thema, das in den verschiedensten Variationen immer wiederkehrt.

Vor allem ist der Brief des Jeremias (Bar 6)[4], der den Exulanten als Mahnrede mitgegeben wurde, von diesem Plan eingegeben. Diese werden darin auf die Gefahren vorbereitet, die ihr Glaube im Exil werde zu bestehen haben; es wird aber auch von allen Seiten her bewiesen, daß die Götter Babylons nur vermeintliche, aber keine wirklichen Götter sind. Der Gedanke: „Darum sei euch sicher, daß sie nicht Götter sind" (6, 14), kehrt in verschiedenen Wendungen zwölfmal wieder; und wie im Eingang des Briefes die Mahnung steht: „Gebt also acht, daß ihr nicht ihnen ähnlich werdet" (V 4), so schließt dieser Brief mit den bezeichnenden

[4] Der Brief des Jeremias ist, wie das ganze Buch Baruch, im Urtext nicht mehr vorhanden. Daß dieser hebräisch war, ist aus der Sprachform des griechischen Textes ersichtlich. Für die Echtheit des Briefes liefert außer der Tendenz sein Inhalt das beste Zeugnis. „Der babylonische Götzendienst ist hier mit einer Treue und Anschaulichkeit geschildert, welche bloß während seines Bestehens möglich war. Sobald nur die Darstellungen des untergegangenen Ninive ans Tageslicht traten, hob auch der Entdecker derselben (Layard) hervor, daß sie die Authenzität des Briefes Jeremiä, den sie erklären, bestätigen" (Kaulen).

Worten: „Besser ist der Gerechte ohne Götzenbilder; denn er wird auf weite Ferne der Schande entgehen“ (V 72).

Außerdem hat besonders Ezechiel, der mitten unter den Heiden für die Juden gewirkt hat, dasselbe Ziel verfolgt.

Das Exil hatte aber auch eine große Bedeutung für die Heidenvölker. Durch die Zerstreuung Israels unter den Heiden wurden diese mit der Wahrheit des Glaubens und besonders mit der Messiashoffnung immer mehr bekannt und auf die Annahme der Erlösung vorbereitet. Dadurch, daß Israel mitten unter den Heiden wohnte, war auch der Schauplatz der göttlichen Tätigkeit unter die Heiden verlegt und diese hatten so Gelegenheit, die Größe und Macht, Güte und Gerechtigkeit Gottes mit eigenen Augen zu bewundern, was wiederum zur Erleuchtung der Finsternis des Unglaubens beitragen mußte.

B) Der Prophet Ezechiel

Knabenbauer, Beiträge zur Würdigung des Propheten Ezechiel StML 1879 II 29 ff 236 ff 515 ff; Hoonacker, Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezequiel, RB 1899, 177 ff; Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez Kp 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde 1917. — Klostermann, Ezechiel. Ein Beitrag zur besseren Würdigung seiner Person und Schrift, ThStKr 1877, 601 ff; Knabenbauer, Commentarius (Cursus) 1890; Schmalzl, Das Buch Ezechiel 1901; Heinisch, Das Buch Ezechiel 1923. — Keil, Kommentar über den Propheten Ezechiel 1923; Orelli, Ezechiel und die kleinen Propheten 1896; Kraetzschmar Hesekiel 1900.

a) Die Berufung des Propheten (1—3)

Ezechiel wurde bei der zweiten Deportation (597) mit dem König Jechonias nach Babylon abgeführt, wo er mitten unter den Exulanten am Fluß Chobar, dem Kanal Kabaru, sich aufhielt. Im fünften Jahre des Exils (594/93), im 30. Lebensjahre (Kugler, 191 ff), wurde er zum prophetischen Amt berufen, das er wenigstens bis zum 27. Jahre seines Aufenthaltes in Babylon ausübte. Die priesterliche Würde, das prophetische Amt und sein großer Geist verschafften ihm bei seinen Landsleuten ein ungewöhnliches Ansehen. Wiederholt versammelten sich die Ältesten des Volkes bei ihm, um seinen Rat einzuholen. Die Wirksamkeit des Ezechiel ist nur aus dem nach ihm genannten Buch bekannt. Im großen und gan-

zen sind die Visionen und Reden des Propheten der historischen Reihenfolge nach darin mitgeteilt. Die Berufung erfolgte in einer geheimnisvollen Vision, über die der Verfasser sehr ausführlich berichtet.

Ezechiel sah von Norden her im Sturmwind eine Wetterwolke heranziehen und in ihrer Mitte etwas wie einen Feuerball, der die Wolke mit seinen glänzenden Strahlen erhellte. Als dieser näher kam, zeigte sich ihm der Feuerball als Glanz von vier lebenden Wesen (quatuor animalia), die er später (10, 20) als Cherubim[5] erkannt hat. Diese Cherubim hatten ein vierfaches Aussehen, das vom Menschen, Stier, Löwen und Adler. Sie hatten vier Flügel und unter diesen Menschenhände. Zur Seite eines jeden Cherub war ein großes Rad, in dessen Umschwung noch ein anderes Rad, wahrscheinlich im rechten Winkel eingefügt, sich befand. Die Räder waren unzertrennlich mit dem Cherubim verbunden. Wohin diese flogen, rollten die Räder. Über den Häuptern der Cherubim war ein glänzendes, firmamentähnliches Gewölbe, darüber ein glänzender Thron und darauf die Gestalt eines Menschen, von den Lenden aufwärts glänzend wie Metall, von den Lenden abwärts strahlend wie Feuer. Der Thron war von Lichtstrahlen, ähnlich dem Regenbogen, umgeben (1, 4—28; vg Kp 10). Zur Gotteserscheinung vg Heinisch 24 ff.

Ezechiel erkannte die Erscheinung als das Bild der „Herrlichkeit Gottes" (3, 12), jener „Herrlichkeit Gottes", die in der Gestalt einer Wolken- und Feuersäule die Israeliten in der Wüste geführt und sich dann auf den Cherubim der Bundeslade im Allerheiligsten niedergelassen hat, von der im Verlauf der israelitischen Geschichte so zahl-

---

[5] Über die äußere Gestalt der Cherubim sind die Ansichten geteilt. Früher hatte man das hebräische panim (facies) meist für Angesicht (Teil des Kopfes) genommen und demgemäß jedem Cherub vier Köpfe (nach den vier Weltgegenden) zugeschrieben. Mit Rücksicht auf das Monströse solcher Gestalten und auf die Bemerkung: „Jedes Wesen schritt in der Richtung des Angesichts dahin", empfiehlt sich vielmehr die Ansicht, daß panim hier „Aussehen, Gestalt" bedeute. Darnach würden die Cherubim ein Analogon sein zu den geflügelten Stieren und Löwen, die besonders häufig in den assyrischen Palästen gleichsam als Torwächter aufgestellt waren. Diese hatten das Haupt vom Menschen, den Leib vom Stier (die Stiere wurden kirubi genannt) oder Löwen, die Flügel vom Adler und waren so sehr geeignete Symbole geistiger Wesen, in denen die Fülle von Intelligenz, Kraft und Schnelligkeit vereinigt ist, während diese Vollkommenheiten in der materiellen Natur unter mehrere Wesen verteilt sind. Demnach wären die Cherubim Gestalten gewesen, die sich von vorne als Menschen (wegen des Hauptes), auf der einen Seite (rechts) als Löwen, auf der anderen (links) als Stiere und von oben (wegen der Flügel) als Adler repräsentierten. Diese Ansicht beeinträchtigt nicht im mindesten die Erhabenheit der dargestellten Wesen, wie es auch keine unwürdige Annahme von der göttlichen Vorsehung ist, daß sie in den dem Volk mitzuteilenden Symbolen sich an Bilder anlehnte, welche diesem ehedem schon bekannt waren. Über die Vision Ezechiels vg Vigouroux, La Bible, IV 195 ff; Knabenbauer, Comment 21 sqq.

reiche Gnadenerweise an das Bundesvolk ausgegangen; es war jene Herrlichkeit, in der sich Jahve als Bundesgott manifestierte. Daß diese Herrlichkeit Gottes in ähnlicher Weise wie im Tempel, aber nur viel großartiger, auch im Exil erscheint, ist überaus bedeutsam. Gott erklärt dadurch, daß er mit seinem Volk, auch wenn es fern vom Verheißungsland schmachtet, sein Bundesverhältnis dennoch aufrecht hält und in seiner Treue und Barmherzigkeit noch immer bereit ist, die früheren Verheißungen des Segens zu erfüllen. — Aber diese Erscheinung kommt im Sturmwind von Norden. Hält Jahve an seinem Bündnis fest, so wird er es auch rächen, wenn Israel es verletzt. Diese Verletzung war damals schon erfolgt, das Maß der Sünden Israels war voll geworden. Der Aufenthalt der Israeliten in Babylon lieferte den Beweis, daß auch Gott mit seiner Rache nicht mehr zögern wollte, das Strafgericht hatte bereits angefangen, bald sollte es auch das letzte Stadium durchlaufen. Die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit, so trostreich sie auf der einen Seite war, unter den gegebenen Verhältnissen mußte sie als schreckenerregender Hinweis auf den nahen Untergang des Reiches Juda erkannt werden.

In dieser Vision wurde Ezechiel von Gott zum prophetischen Amt berufen mit der ausdrücklichen Erklärung, daß Israel seinen Worten nur Untreue, Hartnäckigkeit und Unverbesserlichkeit, ja sogar Verfolgung entgegensetzen werde. Gott reichte ihm eine Buchrolle, die er verschlucken mußte. Sie war inwendig und auswendig beschrieben, aber nur mit Klageliedern, Trauergesängen und Weherufen. Das ist der betrübende Inhalt der göttlichen Botschaft, die Ezechiel den Exulanten ausrichten sollte. Ihm wurde solch schwierige Aufgabe dadurch erleichtert, daß er einen Vorgeschmack jener geistigen Süßigkeit erhielt, die der Lohn treuer Pflichterfüllung in schwieriger Lage ist. Auch versprach ihm der Herr übernatürliche Kräftigung, die sein Angesicht dem widerspenstigen Volk gegenüber härter als Felsen machen werde. Eine Woche später wurde ihm die Berufung ohne Vision bestätigt, und als er daranging, seinen Beruf auszuüben, erschien ihm noch einmal die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich ihm am Fluß Chobar gezeigt hatte (3, 4—23).

In dieser Berufungsvision ist ähnlich wie in der des Isaias die Aufgabe des Propheten in ihren Hauptzügen dargestellt. Ezechiel ist ein Prophet der Strafe und der darauffolgenden Gnade, beides mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Zeitverhältnisse. — Gleich den Juden in Chanaan waren auch die Exulanten durch die wiederholten Schicksalsschläge noch immer nicht zur Einsicht gekommen und glaub-

ten insbesondere nicht an den Untergang des Staatswesens. Auch sie klammerten sich an ihre eigene falsche Auffassung von der Theokratie an und hofften oder waren vielmehr blind überzeugt, daß Sedecias im Verein mit anderen Mächten, besonders mit Ägypten, nicht bloß die von Babylon her drohende Gefahr gänzlicher Vernichtung abwenden, sondern sogar diesen Feind überwinden und dem jüdischen Staat neue Festigkeit geben werde. Auf dieser Selbsttäuschung hauptsächlich beruhte es, daß von einer moralischen Sinnesänderung noch gar keine Spur zu finden war. Demgegenüber mußte Ezechiel in einem fort und immer eindringlicher erklären, daß der Untergang Judas und seiner Hauptstadt eine unabänderlich beschlossene Sache sei und daß der Grund davon in der jede Vorstellung übersteigenden Lasterhaftigkeit des Volkes liege (4—24). Als der Fall von Jerusalem und die darauffolgenden Ereignisse für die Wahrheit der Prophetie Ezechiels den unwiderleglichen Beweis geliefert hatten, da trat die tröstliche Seite der Berufungsvision in den Vordergrund. Der Prophet eröffnete die Aussicht auf die Wiederherstellung Israels durch den Messias. Die Prophetien gegen die heidnischen Völker (25—32) bilden gleichsam den Übergang zu diesem freudigen Teil seines Wirkens; das Gericht über die Heiden beruht zwar auf derselben Grundlage wie das Gericht über Israel; es bahnt aber auch der Erlösung des Volkes die Wege. Im dritten Teil seines Buches (33—48) verkündet er sodann, daß die Theokratie viel erhabener, weil in geistiger Weise, wiederhergestellt werden wird.

b) Die Strafprophetien über Juda (3, 22—24, 27)

Schon gleich anfangs mußte Ezechiel mit den klarsten Worten und besonders durch Vornahme recht deutlicher symbolischer Handlungen den Untergang Jerusalems verkünden. Er mußte recht absonderliche, aufsehenerregende Handlungen vornehmen, die für den Stumpfsinn des Volkes berechnet und für den Propheten selbst mit großen Schwierigkeiten und Entbehrungen verbunden waren; er sollte gleichsam mit dem Volk mitleiden und so dessen Schuld tragen, dafür Sühne leisten, um auch an der endlichen Rettung ein Verdienst zu haben (3, 22—7, 27).

Im Auftrag Gottes bildete er auf einem Ziegelstein (dem gewöhnlichen Schreibmaterial der Babylonier) die Stadt Jerusalem ab, von Feinden belagert, umgeben von Wall und Graben, zum Zeichen, daß sie bald eine harte Belagerung wird auszustehen haben. Um die Schuld Israels zu tragen, mußte er gebunden 390 Tage auf der linken Seite, für die Schuld Judas 40 Tage auf der rechten Seite liegen. Während dieser Zeit durfte er nur spärliche, schlechte Nahrung zu sich nehmen (4). Um das Schicksal des Volkes zu versinnbildlichen, mußte er sich Bart und Haare scheren und davon drei Teile machen, einen verbrennen, den anderen mit dem Schwert zerhauen, den dritten in den Wind werfen und das Schwert hinterher zücken. Vom letzten Drittel mußte er ein bißchen wieder nehmen und in den Zipfel seines Mantels binden, dann aber auch dieses ins Feuer werfen „und davon geht das Feuer aus über das ganze Haus Israel". Denn auch der Rest, den Gott sich erhält, wird wiederum von ihm abfallen und den dauernden Ruin des Judentums zur Folge haben (5, 1—5). — Dieser symbolische Vorgang wird dann durch die Rede erklärt, wobei die Auserwählung Israels, der Undank des Volkes, sein Untergang, aber auch seine Bekehrung (6, 9. 10) geschildert werden (5, 6—6, 14). Kp 7 ist ein Klagelied über den bevorstehenden Fall der Hauptstadt.

Im folgenden Jahre (593), als das symbolische Leiden wahrscheinlich noch immer fortdauerte, wurde Ezechiel mit einer Vision begnadigt, welche ihm einen tieferen Einblick in das göttliche Strafgericht und besonders in die Motive desselben gewährte (8—11).

Mitten unter den Ältesten, die sich um ihn versammelt hatten, geriet er in eine Verzückung und wurde im Geiste nach Jerusalem in den Tempel geführt, wo die „Herrlichkeit Gottes" thronte, ebenso wie er sie am Chobar geschaut hatte. An der Nordseite sah er ein Götzenbild aufgestellt, in einem geheimen Gemach „allerlei Bilder von Gewürm und Getier, Greuel und allerlei Götzen des Hauses Israel" und 70 Älteste des Volkes, sie verehrend, dann Frauen, die in Unzucht dem Adonis huldigten, endlich die Vertreter des Priestertums, mit dem Rücken gegen den Altar, die Sonne anbetend (8). Gott verkündete von seinem Thron aus das Urteil für solche Schandtaten und machte sich bereit, den Tempel zu verlassen. Zuerst weicht die „Herrlichkeit Gottes" von den Cherubim fort an die Türschwelle. Sechs Männer hauen sodann im göttlichen Auftrage alle Bewohner Jerusalems nieder, ausgenommen jene, welche über die Sünden des Volkes getrauert hatten und dafür von einem siebenten Mann, der in das weiße Gewand des Hohenpriesters gekleidet war, auf der Stirn mit dem T bezeichnet wurden (9). Auch die Cherubim begaben sich dann zur Türschwelle hin. Nun mußte der siebente Mann mitten zwischen den Cherubim heraus aus dem Feuerglanz der Herrlichkeit Gottes glühende Kohlen nehmen, um sie über die Stadt zu streuen, zum Zeichen, daß von der Gnadenstätte Gottes auch seine Rache ausgehe. Israel hatte Gottes Gnade verscherzt (10). Bevor der Herr den Tempel ganz verließ, sprach er noch über 25 Männer (die Hauptschuldigen, wahrscheinlich der König, die 12 Stammesfürsten und die 12 obersten Beamten), die am

östlichen Tor sich befanden, das Verwerfungsurteil aus (11, 1—13). Beim Anblick dieser Strafgerichte wurde das mitleidsvolle Herz des Propheten vom tiefsten Schmerz ergriffen und wiederholt wollte er den Arm der göttlichen Gerechtigkeit aufhalten, jedoch vergeblich; wohl aber wurde ihm zum Trost eine messianische Weissagung gegeben, welche die Sammlung, Bekehrung, Vereinigung und die neuerliche Verbindung Israels mit Gott verkündigt (V 14—21). Darauf verließ die „Herrlichkeit Gottes" den Tempel und die Stadt und ließ sich auf dem Ölberg nieder, um von dort aus gleichsam Zeuge der Ausführung des Strafurteils zu sein (11, 22—23).

Ezechiel teilte den Inhalt seiner Vision den Exulanten vollständig mit; diese aber waren so verhärtet, daß selbst dieses erschütternde Gemälde auf sie keinen Eindruck machte (12, 2). Darum mußte der Prophet (wohl noch im selben Jahre) noch deutlicher und eindringlicher reden, wieder durch symbolische Handlung und mündliches Wort (12—19).

Er verfertigte Wandergeräte und machte sich damit abends (damit er in die Nacht käme) wie ein Fliehender auf den Weg, einer Mauer zu. Diese mußte er durchbrechen und sich dann mit verhülltem Antlitz von anderen weitertragen lassen (12, 2—7). So wird der König zur Nachtzeit eine mühevolle Flucht durchmachen, aber gefangen und geblendet werden (V 9—13). Seinen Leuten wird es nicht viel anders ergehen. Um die auf dieses Ereignis folgende Trübsal des Volkes zu versinnbilden, mußte Ezechiel längere Zeit wie in Furcht und Schrecken leben und darum immer mit Hast und Eile seine Mahlzeit zu sich nehmen (V 18—20). Aber wie viele mochte es geben, die auch für eine so deutliche Sprache kein Verständnis hatten, sei es, daß sie an die Wahrheit der Prophetie überhaupt nicht glaubten (peribit omnis visio) oder daß sie deren Erfüllung noch auf lange Zeit hinausgeschoben wähnten (in tempora longa iste prophetat). Solchen Leuten erklärte der Prophet noch eigens, daß seine Weissagung ganz gewiß und recht bald in Erfüllung gehen werde (V 21—28).

In den folgenden Reden (12—17) wird das über Juda kommende Unheil unter dem Gesichtspunkte des unlösbaren Zusammenhanges von Sünde und Strafe behandelt, wobei sich Ezechiel ganz besonders gegen die Führer des Volkes als die Hauptschuldigen, die falschen Propheten, die weltlichen Häupter und vornehmlich gegen die untheokratische Außenpolitik des Königs wendet, dabei aber wiederholt am Schlusse einzelner Reden die messianische Erneuerung des Bundes mit Jahve und die Verherrlichung des darniederliegenden davidischen Königshauses verkündet. — Ezechiel hat noch eine Einrede zu beseitigen, die, wie es scheint, gegen ihn erhoben wurde. Wiederholt hat er sich auf die strafbare Vergangenheit Israels berufen; also scheint Gott an den unschuldigen Söhnen die Sünden ihrer Väter zu rächen, mit anderen Worten, er scheint unbillig und ungerecht zu handeln (dixistis: non est aequa via Domini). Demgegenüber legt nun der Prophet mit nur immer wünschenswerter Klarheit die Norm des göttlichen Vergeltungsrechtes dar: Wer gerecht ist, der und nur der wird dafür belohnt; wer sündigt,

der und nur der wird dafür bestraft. Dabei erklärt der Herr noch ausdrücklich, daß er nicht den Tod des Sünders, sondern nur das Leben desselben wolle. Dabei meint er aber nicht bloß jenen Tod, der in der Züchtigung der ganzen Nation durch den Fall Jerusalems bestand — denn von diesem wurde gewiß so mancher Fromme mit getroffen — sondern den geïstigen Tod, die Strafe, der die sündige Seele verfällt (18). — Auch dieser Zyklus wird durch ein Klagelied über das gefallene Reich und dessen Fürsten geschlossen (unter den Bildern der Löwin und des Weinstockes; 19).

Wiederum (592) kommen Älteste zu Ezechiel, um von ihm den Ratschluß Gottes zu erfragen. Was sie zu hören wünschen, hören sie nicht; wohl aber muß der Prophet diese Gelegenheit dazu benützen, um ihnen das letztemal Israels Sünden in der Vergangenheit vorzuhalten und das in der nächsten Zukunft wartende Unheil zu schildern, damit sie noch besser erkennen, wie verdient die Züchtigung ist, von der Israel betroffen wird. Haben die Sünden des Volkes den Untergang des Staates unabwendbar gemacht, so ist damit zugleich erklärt — und auf diese Erkenntnis muß der Prophet vor allem hinarbeiten — daß die Bekehrung das Notwendigste, ja das einzig Notwendige sei (20—24).

c) Die Strafreden gegen heidnische Völker (25—32)

Die Strafreden gegen die heidnischen Völker (13 Weissagungen, eingeleitet durch die Formel: „Das Wort des Herrn erging an mich") bilden gewissermaßen den Abschluß jenes Teiles der Prophetien, der dem Gericht gewidmet ist, und leiten zugleich die Weissagungen ein, welche die Restauration der Theokratie verkünden. Ähnlich wie im ersten Teil gegen Juda, hebt Ezechiel auch hier wiederholt die Sünde hervor, durch welche die Völker ihren Untergang verdient haben.

Ammon, Moab, Edom und die Philister werden kurz abgetan (25). Sie alle haben ihre alte Feindschaft gegen Juda auch in letzter Zeit wieder aufleben lassen, darum trifft sie auch der gleiche Untergang. Länger verweilt der Prophet beim Schicksal des Meere beherrschenden Tyrus, dem vier Weissagungen (26—28) gewidmet sind, worauf noch Sidon mit einbezogen wird. Tyrus hat den Babyloniern viele Jahre hindurch erfolgreichen Widerstand geleistet und dadurch sowie durch die von ihm eingeleitete Koalition der westlichen Staaten auch die Hoffnung Jerusalems auf endgültige Überwindung der chaldäischen Bedrängnis genährt. Dies war wohl der Grund der besonderen Behandlung. Dabei wird seines Hochmutes, der sich bis zur Selbstvergötte-

rung verstieg, besonders gedacht, was dem Propheten Anlaß gibt, Tyrus als Repräsentant des Satans in einer eigenen Rede zu behandeln. — Am meisten Aufmerksamkeit schenkt Ezechiel dem Pharaonenreich, weil gerade von diesem sich Jerusalem am meisten Hilfe und Rettung versprach. Diese falsche Hoffnung wird in sieben Weissagungen (29—32) gründlich zerstört, wobei Ägypten geradezu als Lohn bezeichnet wird, den Gott dem König Nabuchodonosor für die den Plänen seiner Vorsehung geleisteten Dienste hinwirft. Auch Ägypten ist ein Repräsentant der satanischen und darum sein Sturz ein Typus des Unterganges der Gott feindlichen Macht, mit dem die Aufrichtung des Reiches Gottes zusammenhängt, der sich Ezechiel in folgendem zuwendet.

d) Die Wiederherstellung der Theokratie

Während der ersten Periode des prophetischen Wirkens hatte Ezechiel zwar wiederholt, aber immer nur kurz und vorübergehend, auf eine segensreiche Zukunft hingewiesen; der Hauptgegenstand seiner Weissagungen war aber der Untergang des Reiches Juda. Es galt ja, die falsche Hoffnung zu vernichten, von der das Volk durchaus nicht lassen wollte. Als durch die Einnahme und Zerstörung Jerusalems die Strafprophetien Ezechiels erfüllt waren, und die eitle Hoffnung jeden Halt verloren hatte, da trat in seiner Aufgabe und darum auch im Gegenstand seiner Weissagungen eine bedeutsame Wendung ein: Ezechiel hatte jetzt nach dem Sturz der alten Theokratie die Aufrichtung einer neuen, viel herrlicheren, zu verkünden. Dieses Thema wird, von der Einleitung (33) abgesehen, in zwei Zyklen ausgeführt, von denen der erste (34—39) den Gang der Restauration Israels, der andere (40—48) in Form einer Vision den Zustand beschreibt, zu dem es dadurch gelangen wird.

α) Gang der Wiederherstellung Israels (34—39)

1) Ezechiel greift auf die Tatsache des erfolgten Unterganges zurück. Wo liegt der tiefste Grund desselben? Die Herde Israels wurde vernichtet, weil sie Hirten (gemeint sind Könige, Priester, falsche Propheten, überhaupt die Volkshäupter) besaß, die nicht das Volk, sondern sich selbst geweidet haben. Soll darum die Herde wiederum gesammelt werden, so müssen diese Hirten von ihr genommen, ein anderer Hirte muß dem Volk gegeben werden. Als diesen Hirten stellt zunächst der Herr sich selbst hin, dann verspricht er, seinen Knecht David als Hirten und Fürsten über sie bestellen zu wollen (34). So steht Ezechiel schon mit dem ersten Schritt mitten im Gebiet messianischer Weissagung. — 2) Erhält Israel einen neuen König, so gelangt es auch

wieder in den Besitz des verlornen Landes. Dies weissagt der Prophet in den zwei folgenden Reden. Die erste richtet sich gegen die Edomiter (Berg Seïr), die einen Teil der durch die Exilierung der Israeliten entvölkerten Gebiete für sich in Anspruch genommen hatten, und verkündet ihrem eigenen Stammland Öde und Verwüstung (35); mit der anderen wendet sich Ezechiel an Chanaan (die Berge Israels) selbst und weissagt dem Verheißungsland, daß seine Öde in Fruchtbarkeit, seine Leere in zahlreiche Bevölkerung, seine Ruinen in bewohnte Stätten umgewandelt werden sollen, so daß der Segen der Vergangenheit in der Zukunft noch weit überboten wird. Daß dies aber, wie viele ähnliche Prophetien, im geistigen Sinn zu verstehen sei, drückt Ezechiel deutlich genug in der folgenden Rede aus. Mehrmals betont er hier, daß diese Beseligung Israels ein ganz freies Gnadengeschenk sei, welches in der Abwaschung der Seele, in der Umwandlung des Herzens, in der Reinigung des Geistes, in der Beobachtung des göttlichen Willens bestehe. Mit dieser eigentlichen Redeweise vermischt er die früheren Bilder und zeigt dadurch noch deutlicher, wie diese zu verstehen seien (36). — 3) Wer aber Israel, wie es ist, mit dem vergleicht, was der Prophet von seiner Zukunft verkündet, muß der einen solchen Umschwung nicht in das Gebiet der Unmöglichkeit verweisen? Dieser Versuchung zum Unglauben arbeitet Ezechiel dadurch entgegen, daß er in einem großartigen Bild die Auferstehung von den Toten (die Zusammenfügung und Belebung morscher Gebeine) darstellt. Ebenso wird Gott Israel zu neuem Leben erwecken; er wird auch Israel und Juda unter dem einen Szepter davidischer Herrschaft zu einem mächtigen, ewigen Friedensreich vereinigen (37). — 4) Aber gerade das Sicherheitsgefühl, in welchem die Bewohner des messianischen Reiches auf jedes Verteidigungsmittel, wie Festungsmauern, Tore usw, verzichten, bietet Anlaß zu einem neuen Kampf. Gog, der Fürst von Magog, greift das messianische Reich an der Spitze eines zahllosen, aus den verschiedensten Völkerschaften gesammelten Heeres an; er wird aber gänzlich geschlagen; zahllos sind die Leichen, Gog selbst fällt im Krieg. Gemeint ist der Kampf des Satans gegen die Kirche Gottes in seiner ganzen Ausdehnung über die Erde bis ans Ende der Zeiten, besonders aber die letzte Phase desselben, die Feindseligkeit und Niederlage des Antichrist (vg Apok 19, 20; 21, 2. 7). Die Feindschaft gegen die Kirche wird also das gerade Gegenteil von dem erreichen, was sie bezwecken sollte. Anstatt die Pläne Gottes zu vereiteln, muß sie zu deren Ausführung mitwirken. Jahves Herrlichkeit erscheint im hellsten Glanz und sein Reich gelangt zur Vollendung (38; 39).

β) Die Schlußvision
(40—48)

Hat der Prophet im Vorausgehenden die Wiederherstellung Israels mehr nach der geschichtlichen Seite dargelegt, so läßt er zum Schluß einen Blick in das Wesen und in den Geist der neuen Theokratie tun, indem er die Vision mitteilt, die ihm hierüber 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (574) zuteil wurde. Diese Vision lehnt sich enge an das Bild dessen an, was zerstört worden ist. Der Tempel lag in Trümmern, der gesetzliche Gottesdienst hatte aufgehört, die Stadt war

niedergebrannt, das Land verödet, die Einwohnerschaft exiliert. Demgegenüber sieht der Prophet den Tempel wieder aufgebaut, den Gottesdienst neu geordnet, die Stadt bewohnt, das Land unter die Stämme verteilt.

In der Vision sah er sich nach Chanaan entrückt, auf einen hohen Berg, der, gegen Süden geneigt, ein Gebäude, den Tempel, trug. Zunächst wurde ihm dessen Anlage und Einrichtung gezeigt, indem vor seinen Augen ein Engel von allem das Maß nahm. Es wurden ihm die äußeren Mauern, der äußere und der innere Vorhof und die Vorhalle (40), das eigentliche Tempelgebäude mit den Anbauten (41) und die Gemächer der Priester beschrieben und am Schluß die Länge der Umfassungsmauer angegeben (42). — Diesen neuen Tempel wählt Gott zu seiner Wohnung. Vor 20 Jahren hatte Ezechiel geschaut, wie die Herrlichkeit Gottes den dem Untergang geweihten Tempel verließ (Kp 11); jetzt sah er, wie dieselbe Herrlichkeit Gottes durch das östliche Tor in den Tempel den Einzug hielt, um die neue Wohnung in Ewigkeit nicht mehr zu verlassen (43, 1—7). Ist das Haus von der Majestät Gottes erfüllt, so hat selbstverständlich die öffentliche Gottesverehrung wieder aufgenommen zu werden. Darum folgen jetzt die neuen Vorschriften über den Brandopferaltar und die Weihe desselben, den Opferdienst, über die Heilighaltung des Tempels, über das Kultuspersonal, über die Ansiedlung desselben im Tempelbezirk, im Anschluß daran über den Bezirk der Stammesfürsten sowie über verschiedene von diesen zu beobachtende Gerechtsame, endlich über die Feier der Festzeiten (43, 13—46, 24). Sodann wird dem Propheten die neue Tempelquelle gezeigt. Sie entquillt dem Ort des Heiligtums und wendet sich nach Osten. Anfangs ziemlich seicht, wächst sie rasch und wird bald zum reißenden Strom, überall, wohin sie fließt, Gesundheit und Leben verbreitend. Sogar im Toten Meer, in das sie sich ergießt, ruft sie neues Leben hervor. Die von ihr bewässerten Ufer sind durch Fruchtbarkeit ausgezeichnet; jeden Monat bringen dort die Bäume neue Früchte zur Reife (47, 1—12). Zum Schluß schaut noch der Prophet die Abgrenzung des Landes und dessen Verteilung an die Stämme. Diese erhalten nicht mehr genau ihr früheres Gebiet, insbesondere werden auch die ostjordanischen Stämme westlich vom Jordan angesiedelt. Wo von Juda die Rede geht (48, 8), ergänzt der Prophet, was er über die Lage des Tempels und der Stadt Jerusalem sowie über die Priester, Leviten und Fürstenwohnungen bereits mitgeteilt hatte. Jerusalem erhält zwölf Tore mit den Namen der zwölf Stämme; der Name der Hauptstadt aber lautet: „Der Herr daselbst" (47, 13—48, 35).

Die Tempelvision Ezechiels ist sehr verschieden erklärt worden. Drei Fingerzeige weisen auf die richtige Erklärung hin: die Form der Weissagung (Vision), ihr Inhalt, ihre Stellung im Buch. — 1) Da der Prophet ausdrücklich berichtet, er habe diesen Tempel im Zustand der Ekstase als Vision geschaut (40, 1. 2), so ist von vornherein gewiß, daß man nicht an eine wörtliche Erklärung denken muß, ebensowenig wie bei der Vision Kp 8—11; ja, es ist a priori sehr wahrscheinlich, daß man nicht daran denken darf. — 2) Dies wird durch den Inhalt der Vision zur vollen Gewißheit. Denn zum Teil ist das hier Gesagte nie ausgeführt worden, es konnte auch gar nicht ausgeführt werden. Man

denke bloß an die Tempelquelle. Wir haben hier also die Darstellung höherer Ideen durch Symbole. — 3) Aus der Stellung der Vision und zum Teil auch aus ihrem Inhalt ergibt sich, daß hier von messianischen Zuständen die Rede ist, ebenso wie im vorausgehenden Abschnitt. Wir haben hier eine symbolische Beschreibung des messianischen Reiches. Die Symbole dieses Reiches sind vom Typus desselben, von der alttestamentlichen Theokratie, hergenommen; in dieser Ausführlichkeit offenbar zu dem Zweck, um den Gedanken der „Wiederherstellung des Zerstörten" ganz besonders zu betonen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß Ezechiel auch bei anderen Visionen die Symbole bis ins kleinste Detail ausführt. Sehr schwierig ist dann die weitere Frage, welche Beziehung zwischen dem einzelnen Detail der Symbole und dem dadurch Symbolisierten bestehe.

Über den „Sinn der Vision" vg Heinisch, 228 ff. Heinisch nimmt die Beschreibung des Tempels und die Bestimmungen des Opferritus zum Teil nach dem Literalsinn, als Wiederaufbau- und Reformprogramm der nachexilischen Periode, zum Teil, wie die Tempelquelle und die Landesverteilung direkt symbolisch bzw typisch von der messianischen Zukunft. Wenn das Programm der Vision nicht genau durchgeführt wurde, so ist dies auf den Mangel an Mut und Eifer bei den Juden zurückzuführen.

§ 54
Der Prophet Daniel

Neteler, Gliederung des Buches Daniel 1870; Zumbiehl, Der Zweck des Buches Daniel K 1906 II 201 ff; das Buch Daniel und die Geschichte 1906; Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel 1890; Lagrange, Les prophéties mess. de Daniel RB 1904, 494 ff; Wiederholt, Die Geschichte der Susanna TQS 1869, 287 ff 377 ff; Das Gebet des Azarias TQS 1871, 373 ff; Bel und Drache TQS 1872, 554 ff; Landersdorfer, Der Drache von Babylon BZ XI 1, 1 ff; Bayer, Danielstudien 1912; Wilson, Studies in the Book of Daniel. A discussion of the historical questions 1917 (vg dazu die Besprechung durch Linder, ZkTh 1923). — Zur Sprache und Textkritik des Buches Daniel: Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel BSt 1897, 2/3; Rießler, Zur Textgeschichte des Buches Daniel TQS 1897, 584 ff; Das Buch Daniel. Textkritische Untersuchung 1899; Die Ursprache des Buches Daniel BZ 1905, 140 ff; dazu Streck, Die Ursprache des Buches Daniel BZ 1906, 247 ff; Preiswerk, Der Sprachenwechsel im Buche Daniel 1902; Müller, Die Gesetze Hammurabis 1903, 260 ff; Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients 1904, 192; Wilson, The Aramaic of Daniel, Biblical and Theological Studies (Princeton), 261 ff. — Kommentare: Rohling, Das Buch des Propheten Daniel 1876; Tiefenthal, Daniel explicatus 1895; Rießler, Das Buch Daniel 1902; Knabenbauer, Commentarius 2 (Cursus) 1907; Keil, Kommentar 1869; Marti, Das Buch Daniel 1901.

A) Das Buch Daniel

Die Schicksale Daniels und seine Wirksamkeit sind uns nur aus dem nach ihm benannten Buch bekannt; nur Ez 14, 14. 20 wird er zwischen Noe und Job als Muster der Gerechtigkeit und 28, 3 als Träger besonderer Weisheit erwähnt. Das Buch Daniel steht in der LXX und V unter den großen Propheten, während es in der hebräischen Bibel bei den Ketubim (vg § 61) eingereiht ist. Hier fehlen 1) der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen (3, 24—90); — 2) die Geschichte der Susanna (13); — 3) die Geschichte von Bel und dem Drachen (14). Diese drei Stücke sind nur in der griechischen Übersetzung erhalten. Im MT sind 2, 46—7, 28 in aramäischer Sprache erhalten. Früher hielt man dafür, daß dieser Teil auch ursprünglich in der gleichen Sprache verfaßt worden sei, heute nehmen manche Erklärer auch hiefür ein hebräisches Original an, das noch der LXX zugrunde gelegen sei. Der hebräische Urtext sei später durch eine aramäische Paraphrase ersetzt worden.

Die deuterokanonischen Teile des Buches Daniel sind zwar nicht mehr hebräisch vorhanden, aber jedenfalls war das Original in dieser (oder in der aramäischen) Sprache geschrieben. Vor allem steht fest, daß der griechische Text nicht Urtext ist; denn es existieren mehrere griechische Texte selbständig nebeneinander, sie sind ferner als Übertragungen aus einer semitischen Vorlage leicht erkenntlich; auch ist aus der Hexapla des Origenes ersichtlich, daß zu seiner Zeit der hebräische Text noch vorhanden war. — Kp 13 (Susanna) bildete ursprünglich (wie 14) ein selbständiges Schriftchen, das erst später mit dem Buche Daniel verbunden wurde; daraus erklärt sich, daß Daniel als unbekannte Persönlichkeit eingeführt wird. In den nach Theodotion angefertigten Übersetzungen steht es meist an der Spitze; ebenso war dies im Cod Chisianus ursprünglich der Fall. Es stammt wahrscheinlich aus dem Ende des Exils von einem Juden, der Augenzeuge war.

Das Buch Daniel enthält zum Teil Geschichte (1—6; 13; 14), zum Teil Visionen (7—12). Der geschichtliche Teil bietet jedoch nicht eine vollständige Lebensgeschichte Daniels, sondern nimmt nach Art von Memoiren, die teilweise voneinander unabhängig sind, aus seinem Leben einzelne mit seinem prophetischen Beruf innig zusammenhängende Episoden heraus. Die zwei letzten Kapitel sind in Form eines Nachtrages angehängt. — Die Visionen haben die für die Entwicklung des Reiches Gottes wichtigen Weltreiche und deren Geschicke, die Bedrängnis des

Judenvolkes und die Erlösung daraus sowie den endgültigen Sieg des Gottesreiches zum Gegenstand.

Bezüglich der Entstehung des Buches muß man dessen einzelne Teile, speziell die Traumgesichte und Visionen, und das Buch als Ganzes unterscheiden. Die Traumgesichte und Visionen sind fast durchweg nach den Jahren bestimmter Könige datiert. Auch wird öfter erwähnt, daß Daniel den göttlichen Auftrag erhalten habe, den Inhalt aufzuschreiben (8, 26; 12, 4). Von der Kp 7 mitgeteilten Vision wird ausdrücklich berichtet, daß Daniel sie niedergeschrieben habe. Ferner ist wiederholt von ihm in erster Person die Rede, wodurch er als Verfasser der betreffenden Stücke hingestellt wird. Es ist demnach evident, daß das Buch selbst für einzelne Teile Daniel als Verfasser bezeugt. — Früher wurde er fast allgemein auch für das ganze Buch als Verfasser angenommen. Diese Auffassung stützt sich auf die alte Tradition und auf die damit übereinstimmende Zitationsweise im Neuen Testament, wo Christus eine Stelle des Buches als Worte der Propheten anführt (Mt 24, 15).

In unserer Zeit ist aber vielfach die Ansicht aufgetreten, daß das Buch, wenigstens in seiner jetzigen Form, viel später, nämlich erst in der Makkabäerzeit, verfaßt worden sei. Damit wäre der Danielsche Ursprung einzelner Teile, speziell der Ichstücke, immerhin vereinbar; aber auch diesen wird eine so frühe Entstehung abgesprochen, auch sie werden in die Makkabäerzeit verlegt. — Zur Orientierung über diese Frage diene folgendes:

Es ist richtig, in keinem Buch der hl Schrift werden so großartige Wunder und seltsame Weissagungen erzählt, die an Bestimmtheit alle anderen Prophetien des Alten Testaments übertreffen; insbesondere werden über die Kämpfe der Seleuziden und Ptolemäer Einzelheiten berichtet, wie sie sonst nur der geschichtlichen Darstellung angehören. Der Wunder und Weissagungen leugnende Rationalismus hat sich darum von jeher mit besonderer Schärfe gegen dieses Buch gewendet und sowohl seinen Inhalt als auch im Zusammenhang damit seine Authentie angegriffen. Es sei nicht in Babylon während der chaldäischen und persischen Herrschaft, sondern im Judenland zur Zeit des Antiochus Epiphanes (175—164) geschrieben worden, und zwar in der Absicht, um die Glaubensgenossen gegen die drohende Gefahr des Abfalles sicherzustellen. Um diesen Zweck leichter zu erreichen, habe der Verfasser die Schilderung seiner Zeit in das Gewand der Weissagung gekleidet, die Not der Gegenwart samt dem sehnlichst erhofften Sieg der Religion als von Gott bereits vorausverkündet hingestellt und diese so angelegte Schrift vier Jahrhunderte zurückdatiert. Die Prophetien des Buches

seien demnach Geschichte (vaticinia ex eventu), der geschichtliche Teil aber sei nur im Interesse der prophetischen Darstellung erdichtet.

Dieser prinzipielle Standpunkt muß natürlich von jedem positiv Gläubigen abgelehnt werden. Zur Frage der Entstehung des Buches selbst haben die katholischen Schrifterklärer in folgender Weise Stellung genommen: Früher wurde das ganze Buch Daniel als Verfasser zugeschrieben. Für die Wunder und Weissagungen berief man sich einerseits auf die Allmacht Gottes, der auch die detaillierteste Weissagung möglich ist, anderseits auf die Bedeutung der Zeit Daniels, die einen Wendepunkt in der Geschichte des Judentums bedeutet, sowie auf die eigenartige Stellung des Propheten am Hofe der heidnischen Weltbeherrscher.

In neuerer Zeit haben auch katholische Exegeten diese Ansicht verlassen, weil eine derartige Weissagung, so lange Zeit vor der Erfüllung so ins Detail gehend in der hl Schrift ohne jede Analogie dastehe und darum ganz unwahrscheinlich sei. Die Verkündigung der Zukunft erfolge nicht unvermittelt und losgelöst von der Gegenwart, sondern leite vielmehr von den Verhältnissen der Gegenwart auf die Zukunft über.

Für die spätere Abfassung beruft man sich auf den sprachlichen Charakter des Buches, besonders auf die persischen und griechischen Lehnwörter, sodann auch auf Unrichtigkeiten in der Geschichtsdarstellung. Wir kennen aber nicht die Geschichte des Textes und seine ursprüngliche Form, was doch für die Beweiskraft solcher Argumente notwendig wäre. Die griechischen Lehnwörter werden von anderen als Glossen gehalten, lassen sich aber auch in einem früheren Original bei dem damals schon sehr regen Verkehr zwischen Ost und West erklären. Den geschichtlichen Inhalt betreffend, ist nicht zu leugnen, daß die traditionelle Ansicht bedeutenden Schwierigkeiten begegnet, deren Lösung nur Fall für Fall von der Exegese und Geschichtswissenschaft durchzuführen ist. — Anderseits wird aber gerade im geschichtlichen Teil des Buches ein Zeugnis für Zeit und Ort der Entstehung gefunden. Im Laufe der Darstellung ist nämlich sehr oft, und zwar ohne alle Absichtlichkeit, von babylonischen Zuständen, Gebräuchen, Einrichtungen die Rede; auch werden mehrere geschichtliche Tatsachen der damaligen Zeit erwähnt. Dabei verrät der Auktor eine so genaue, bis ins kleinste Detail gehende Kenntnis, wie sie nur bei einem Zeitgenossen und Augenzeugen vorausgesetzt werden kann. „Gerade die neuesten Entdeckungen in Babylonien haben über die Angaben des Buches Daniel ein ganz neues Licht verbreitet und sie in einer Weise bestätigt, die man vordem kaum für möglich hielt. Wo immer man diese Angaben mit den Angaben der Keilinschriften, mit den aufgedeckten Bildwerken oder mit den neuesten topographischen Aufklärungen vergleichen kann, überall finden wir die Berichte des Buches Daniel in wahrhaft überraschender Weise beglaubigt“ (Düsterwald). Das Gesagte gilt auch von den deuterokanonischen Stücken.

Von den äußeren Zeugnissen für die vormakkabäische Abfassung des Buches seien erwähnt: die Worte des sterbenden Mathathias († 166), der seine Söhne an die Rettung der drei Jünglinge im Feuerofen und an die Befreiung Daniels aus der Löwengrube erinnert, also sogar

auf deuterokanonische Stücke des Buches anspielt (2, 59. 60); die Stelle I Mak 1, 54 (LXX), die die griechische Übersetzung des Buches Daniel voraussetzt (*βδέλυγμα ἐρημώσεως;* vg Dn 9, 27, Mt 24, 15); ferner die Tatsache, daß das Buch im hebräischen Kanon steht, von der LXX und von Josephus sogar den prophetischen Schriften beigezählt wird [1].

B) Lebensgeschichte Daniels

Daniel war nicht unwahrscheinlich von königlichem Geblüte (vg 1, 3, Is 39, 7) und wurde bei der ersten Deportation unter König Joakim (605) von Jerusalem nach Babylon gebracht. Dort mit anderen vornehmen und gut talentierten Jünglingen für den königlichen Pagendienst auserlesen, erhielt er Unterricht in der Sprache und in der Geheimwissenschaft der Chaldäer [2]. Trotz der Gefahren des neuen Lebens bewahrte er mit seinen drei Freunden Ananias, Misael und Azarias [3] die Gesetzestreue, besonders in pünktlicher Beobachtung der jüdischen Speisegesetze. Wie zum Lohn für solche Gewissenhaftigkeit verlieh ihnen der Herr einen außerordentlich raschen Fortschritt in den Studien, so daß sie nach Vollendung des dreijährigen Kurses alle Weisen des Landes an Kenntnissen weit überragten; Daniel zeichnete sich unter dem Einfluß übernatürlicher Erleuchtung noch überdies durch besondere Weisheit aus sowie durch das Verständnis der Gesichte und Träume [4] (1).— Als eine vornehme, gottesfürchtige

---

[1] Josephus berichtet, daß Alexander dem Großen die Danielsche Weissagung über das griechische Weltreich gezeigt und er dadurch zur Achtung des jüdischen Gesetzes umgestimmt worden sei (cf Knabenbauer, 27 sqq).

[2] Die Könige von Assyrien und Babylonien nahmen auch sonst öfter gut talentierte Kinder der unterjochten Völker in ihre Palastschulen auf, um sie in der einheimischen Literatur unterrichten zu lassen und dann bei den ihr eigenes Vaterland betreffenden Staatsgeschäften zu verwenden (cf Vigouroux, La Bible IV 273 sqq). — Vigouroux behandelt in mehreren Kapiteln eingehend die volle Übereinstimmung des Buches Daniel mit dem, was die Forschung über Sitten, Zustände und Geschichte Babyloniens in der damaligen Zeit berichtet. Hinsichtlich der ersten sechs Kapitel Daniels vg Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chaldéens 1875, 169 sqq.

[3] Alle vier erhielten babylonischer Sitte gemäß einheimische Namen (1, 7), von denen zwei, Baltassar (balatsu-usur, Bel schütze sein Leben) und Abdenego (abed-nebo, Diener des [Gottes] Nebo), erklärt sind. Die zwei anderen Namen, Sidrach und Misach, bedeuten wahrscheinlich „Befehl Akus" (Sudur-aku) und: „Wer ist wie Aku?" (Miš-a-aku); vergleiche Mi-cha-el.

[4] Den Träumen wurde in Chaldäa, ebenso wie in Ägypten, sehr

Jüdin, namens Susanna, von zwei Richtern fälschlich des Ehebruchs angeklagt und vom Volk darob zum Tode verurteilt wurde, fand Daniel Gelegenheit, seinen klaren Blick und seine tiefe Weisheit vor seinem Volk öffentlich zu zeigen und dadurch bei diesem großes Ansehen zu gewinnen (13). — Vor Nabuchodonosor bewährte er sich wiederholt als Traumdeuter (2; 4). Durch Auslegung des vergessenen Traumes von der Bildsäule gelangte er zu einer der einflußreichsten Stellen im Reich; auf sein Betreiben erhielten auch seine Freunde wichtige Ämter. Weil sie aber gelegentlich der feierlichen Einweihung eines Götzenbildes[5] sich weigerten, diesem

große Bedeutung beigelegt; nicht selten hielt man sie für Weissagungen, weshalb die Traumdeuter hoch in Ehren standen. Die Traumdeutung galt als Wissenschaft, zu deren Erlernung es eigene magische Bücher gab. Darin werden, ähnlich wie im Buch Daniel, mehrere Klassen von Traum- und Zeichendeutern aufgezählt (cf Vigouroux, 288 sqq). Kasdîm bezeichnet hier die Kaste der Astrologen, gazerîm die der Wahrsager.

[5] Statuen wurden in Babylonien nicht so oft verfertigt als Basreliefs. Um so höher wurden sie geschätzt; auch beging man ihre Einweihung mit großer Feierlichkeit. Nach dem Zeugnis alter Schriftsteller wurden mitunter sehr große Statuen, auch solche, die aus massivem Gold bestanden oder wobei dieses Metall doch in verschwenderischer Weise in Verwendung kam, aufgestellt. In die 60 Ellen sind die Maße des Untergestells einbezogen. Auch verlangt der Text (statua aurea) nicht, an massives Gold zu denken. — Die 3, 1 erwähnte Ebene von Dura ist als ein in der nächsten Nähe von Babylon gelegenes Feld entdeckt worden (cf Vigouroux, 297 sqq). — Der biblische Bericht erwähnt, daß bei der Einweihung auch Musik gespielt wurde; mehrere Instrumente werden auch mit Namen aufgeführt. Dies ist ein echt babylonischer Zug. Die Musik spielte in Babylon, wie überhaupt im Orient, eine große Rolle. Von der Zahl und Art der Instrumente geben bildliche Darstellungen von Musikkapellen Zeugnis. Vier der 3, 10 angeführten Instrumente tragen Namen, die aus dem Griechischen entlehnt sein sollen, nämlich qajtros *(κίθαρις)*, sabbᵉkha' *(σαμβύκη)*, pᵉsanterin *(ψαλτήριον)*, siponja' *(συμφωνία)*. Diese Namen werden gegen die Echtheit des Buches und für ein jüngeres Alter desselben ins Feld geführt. — Vor allem ist es jedoch sehr zweifelhaft, ob alle vier Wörter wirklich griechischen Ursprungs sind und nicht vielmehr die Griechen das eine und andere dieser Instrumente samt den Namen aus Asien eingeführt haben. Sollten aber auch diese Namen griechische Lehnwörter sein, so läßt sich daraus gegen den babylonischen Ursprung des Buches Daniel gar nichts schließen, da bereits die Assyrier (auf dem Gebiet des Handels, besonders durch Vermittlung der Phönizier) mit den Griechen in Verkehr waren, Senacherib sogar griechische Truppen in seinem Heer hatte. Bei der Vorliebe der Babylonier für Musik ist es leicht erklärlich, daß sie von den gesuchten griechischen Sängern auch Namen der Instrumente lernten und beibehielten (cf Vigouroux, 305 sqq; Knabenbauer, 38 sqq).

göttliche Ehre zu erzeigen, wurden sie zum Feuertode verurteilt[6], jedoch auf wunderbare Weise davon errettet (3). — Das größte Ansehen gewann Daniel, als er den zweiten Traum des Königs, worin dieser den abgehauenen Baum sah, von dem über den König kommenden Wahnsinn deutete und diese Weissagung in Erfüllung ging. Der König wurde wahnsinnig, aber als er den Allerhöchsten anrief, gab ihm dieser die Gesundheit wieder, wofür der König den Allmächtigen in einem Schreiben an die Bewohner des ganzen Erdkreises preist (4). Nichtsdestoweniger blieb Nabuchodonosor Polytheist, wie er denn auch in einer großen Steinplatteninschrift (Kol IX 45 ff) ganz ähnlich Marduk als seinen Herrn verehrt[7]. — Nach dem Tod Nabuchodonosors scheint der Einfluß Daniels gesunken zu sein. Als aber der König Baltassar während der Belagerung Babylons durch das medo-persische Heer bei einem ausschweifenden Gelage sich bis zur Verhöhnung Jahves verstieg und daraufhin eine geheimnisvolle Hand zum Schrecken der Gäste die rätselhaften Schriftzüge Mane, Thekel, Phares an die Mauer zeichnete, da wurde er auf Veranlassung der Königinmutter aus seiner Verborgenheit wieder hervorgeholt, um die wunderbare Schrift zu entziffern. Er deutete sie auf den bevorstehenden Untergang des Reiches und wurde zum Lohn dafür, trotz des traurigen Inhalts seiner Botschaft, zur dritten Stelle im Reich befördert. Noch in derselben Nacht fiel Babylon; Baltassar wurde ermordet und Darius der Meder zum König von Babylon erhoben (5). — Auch Darius

---

[6] Verachtung der Götter wurde in Babylon häufig mit dem Tod bestraft; auch findet sich in den Urkunden die Strafe des Feuertodes erwähnt (cf Vigouroux, 323 sqq).

[7] Vg Schrader, KB III, 2, 29 ff; vg Dn 4, 5. 6. 15. — Mit diesem biblischen Bericht steht ein bei Eusebius erhaltenes Fragment des Abydenus im Einklang, wonach Nabuchodonosor von der Terrasse seines Palastes aus den Untergang seines Reiches prophezeit hat (Eusebius, Praep Evang, IX 41). Ferner stimmt dazu, daß sein Schwiegersohn und zweiter Nachfolger, Neriglissor, der nach Ermordung Evil-Merodachs sich des Thrones bemächtigte, seinen Vater, der Rab mag, dh Vorsteher der Magier, war, in der Inschrift des Zylinders zu Cambridge „König" nennt: „Der Sohn des Bilu-šum-iškun, des Königs von Babylon, bin ich" (KB III, 2, 73). Dies erklärt sich, wenn Belsumiskun während der Raserei des Königs Nabuchodonosor die Regentschaft geführt hat, wie auch nach Nabopolassars Tod (605) die Magier die Regentschaft geführt hatten, bis Nabuchodonosor nach Babylon zurückkehrte. So berichtet ein Fragment des Berosus. Cf Vigouroux, 330 sqq.

hielt Daniel wegen seiner ungewöhnlichen Einsicht und Staatsklugheit hoch in Ehren und trug sich sogar mit dem Gedanken, ihn zum Vizekönig des Reiches zu ernennen. Auf das hin suchten Daniels Neider eine Gelegenheit, diesen zu verderben, und fanden sie in seiner Rechtgläubigkeit. Durch Schmeicheleien brachten sie den König dazu, ein Dekret zu erlassen, wonach jedermann bei Todesstrafe dem König göttliche Ehren bezeigen sollte. Als sich Daniel dazu natürlich nicht verstand, wurde er in den Löwenzwinger geworfen, aber darin wunderbar erhalten und infolgedessen in seiner Stellung noch mehr befestigt. Auch Cyrus, der bald darauf die Regierung Babylons selbst übernahm, schätzte den Propheten sehr und behielt ihn in seiner Nähe. So fand Daniel zweimal[8] Gelegenheit, dem König die Torheit des Götzendienstes zu beweisen. Das zweitemal entging er wieder nur wunderbar der über ihn dafür verhängten Todesstrafe (14). Vom Lebensende Daniels haben wir nur mehr unverläßliche, zum Teil sagenhafte Nachrichten. Sein Grab wird in Susa gezeigt.

Baltassar, König von Babylon. — Baltassar (bel-šar-usur) wird Dn 5; 7, 1; 8, 1, und zwar immer als König, speziell als König von Babylon und König der Chaldäer erwähnt; 7, 1 ist von seinem ersten, 8, 3 von seinem dritten Regierungsjahr die Rede; 5, 2 wird Nabuchodonosor „sein" Vater genannt. Auch Bar 1, 11. 12 wird ein Baltassar, Sohn des Nabuchodonosor, angeführt. Dieser Name kommt aber in der sonst bekannten Liste der Könige von Babylon (Evil-Merodach [561—559, vg IV Kg 25, 27], Neriglissor [559—556], Nabonid [556—538], Cyrus) nicht vor, weshalb daraus ein Argument gegen die Glaubwürdigkeit des Buches konstruiert wurde. König Baltassar ist aber heute

---

[8] Daß die Assyrier und Babylonier ihren Gottheiten Speise und Trank vorgesetzt haben (14, 2), wird auch in den Keilinschriften erwähnt. Ebenso ist jetzt ganz klar erwiesen, daß Cyrus keineswegs ein Monotheist war, wie früher vielfach vorgegeben wurde. Er rühmt sich vielmehr in seinen Inschriften, daß er den Kult der babylonischen Gottheiten neu gefördert und ihre Statuen in die früheren Tempel mit Ehren habe zurückbringen lassen (vg Sayce, Alte Denkmäler 184 ff; Vigouroux, 382).

Unter dem Drachen haben wir uns eine Schlange zu denken. Schlangen standen bei den Babyloniern in hohem Ansehen, weil man mit ihrer Hilfe die Träume erklärte und die Zukunft erforschte. Sie wurden zu diesem Zweck bei den Tempeln unterhalten. Die Babylonier haben auch Schlangenkult getrieben, der bei ihnen wie der ganze Tierdienst ein sumerisches Erbstück war und sich bis in die späteste Zeit des babylonischen Reiches und darum gewiß auch darüber hinaus, erhalten hat. Die Schlange wurde sogar den großen Göttern gleichgestellt. (Vg Landersdorfer, aaO.)

aus den Keilinschriften hinreichend beglaubigt. Er war ein Sohn des letzten Königs Nabonid, wird von diesem selbst durch den Ausdruck „Sprößling meines Herzens" ausgezeichnet und ist offenbar unter dem „Königssohn" zu verstehen, der nach den Annalen dieses Königs eine hervorragende Stelle einnahm und besonders in Vertretung des Königs mit der Leitung militärischer Operationen betraut war. Durch neue babylonische Urkunden aus Erech wird die Mitregentschaft des Bel-šar-usur in neues Licht gestellt. Nach diesen hat er als der eigentliche Machthaber Babyloniens zu gelten, während Nabonid auf seinem Schloß sich religiösen Studien hingab. Seine Mitregentschaft tritt besonders dadurch hervor, daß der Eid bei den Göttern, bei Nabonid dem König und Belsazar dem Königssohn geleistet wurde. Er nahm also praktisch königliche Stellung ein, und es wird daraus auch erklärlich, wie Daniel zum dritten Machthaber im Reiche erhoben werden konnte. (Vg Linders Besprechung von Wilson, Studies etc aaO.) Dabei ist freilich noch die Frage offen, warum Baltasar, ein Sohn Nabonids, bei Daniel Sohn des Nabuchodonosor heißt. Rießler nimmt an, daß auch sonst im Buche, wo letzterer Name vorkommt, dafür Nabonid zu setzen sei; andere sehen im Worte „Sohn" nur das nahe Verwandtschaftsverhältnis ausgedrückt, wieder andere nehmen habal-šarru (Königssohn) als stehenden Titel für Mitregent.

Darius der Meder. — Von Darius dem Meder ist im Buch Daniel öfter die Rede: „Und Darius (darjaves) der Meder empfing das Reich, 62 Jahre alt" (5, 31). „Im ersten Regierungsjahr des Darius, des Sohnes des Assuerus (Xerxes), vom Samen der Meder, der herrschte über das Reich der Chaldäer" (9, 1). Dieser König wird in den profanen Geschichtsquellen nicht erwähnt, weshalb Dn 5, 31 noch immer als crux exegetica gilt. Es wurden hierüber verschiedene Hypothesen aufgestellt.

1) Einige sehen darin des Cyrus Sohn und Nachfolger Kambyses, der in babylonischen Kontrakttafeln 539 und 538 als „König von Babylon" angeführt wird, während Cyrus damals den Titel „König der Länder" geführt und erst von 538 an auch den andern: „König von Babylon", sich beigelegt hat. — Damit stimmt aber nicht das Alter des biblischen Darius, der „62 Jahre alt das Reich empfing", und seine wiederholt erwähnte medische Herkunft.

2) Andere halten den Darius für den Gobryas der griechischen Historiker, den Gubaru der Annalen, der Feldherr des Cyrus bei der Einnahme von Babylon war und als Generalstatthalter des eroberten Reiches eingesetzt wurde. Auf diese seine Stellung sollen sich die Ausdrücke: „Er empfing das Reich" und „Er herrschte über das Reich der Chaldäer", beziehen. Dieser Gubaru hatte zuerst, und zwar schon unter Nabuchodonosor, im babylonischen Heer eine hervorragende Stelle bekleidet, ist aber dann zu Cyrus übergegangen, war nach der Nabonid-Cyrus-Chronik Statthalter in Gutium und Inhaber eines eigenen ihm unterstehenden Truppenkontingentes. Er hatte bei der Eroberung von Babylon den Oberbefehl und leitete auch den Kampf, bei dem der Kronprinz Belzazzar, die letzte Stütze des chaldäischen Reiches, fiel. Er nennt sich selbst einen Assyrier, was wohl soviel als Assyro-Babylonier heißen soll, und sagt von sich, er sei damals ein hochbetagter Mann gewesen. Auch in den ersten Regierungsjahren des Kambyses wurde Gubaru als Statt-

halter von Babylon und Syrien genannt. — Das Alter würde stimmen. — Das Wort Darius kann appellativ einen stehenden Titel bedeuten, ähnlich wie Pharao, oder ein Textverderbnis sein. Aber seine assyrische Abstammung ist mit der biblischen Beifügung „der Meder" und noch mehr „aus dem Samen der Meder" nicht vereinbar.

3) Darum nehmen andere mit größter Wahrscheinlichkeit an, daß unter „Darius dem Meder" der letzte Mederkönig Astyages, der Kyaxares des Xenophon, zu verstehen sei. Nach Hüsing (OLZ 1916) ist die Liste der Mederkönige folgende: Aštavega I (648—610), Arpaštara (610—588), Hvašatava (588—553), Aštavega II (Astyages) 553—550. Cyrus besiegte diesen und nahm ihn gefangen, ließ ihm aber nach Xenophon eine ehrenvolle Behandlung zuteil werden, wie er es auch Krösus von Lydien gegenüber gehalten hat. Es würde den Regierungsmaximen des Perserkönigs nur entsprochen haben, wenn er dem alten, ungefährlichen Astyages ein nominelles Scheinkönigtum unter seiner eigenen Oberherrschaft gelassen hätte. Darin findet auch die eigentümliche Redeweise: „Darius der Meder empfing das Reich", seine beste Erklärung; auch macht das Alter von 62 Jahren keine Schwierigkeit. Vom Namen Darius gilt hier dasselbe wie unter 2). Er ist entweder eine Titelbezeichnung oder ein Textfehler, der sich später in den protokanonischen Teil des Buches eingeschlichen hat, während in der deuterokanonischen Perikope Kp 14 (13, 65 gehört als Anfang zu Kp 14) sich der richtige Name erhalten hat. Dort heißt es nämlich: „Und der König Astyages wurde zu den Vätern beigesetzt und der Perser Cyrus übernahm das Reich."

C) Die Weissagungen Daniels

a) Charakteristik seiner Weissagungen

Wie Daniels Lebensumstände ganz verschieden waren von denen der anderen Propheten, so nahm er auch als Prophet eine ganz eigenartige Stellung ein. Er ist nicht vor das Volk getreten, um dessen religiösen Wandel durch die Kraft seines Wortes zu beeinflussen, er hat auch seine Weissagungen nicht mündlich vorgetragen, sondern nur schriftlich aufgezeichnet.

Ihr Gegenstand ist im allgemeinen die alles zum Heile lenkende Hand Gottes in der Weltgeschichte. Daniel führt dieses Thema vorzüglich nach drei Gesichtspunkten aus: 1) Zwei Prophetien behandeln das geschichtliche Verhältnis des Gottesreiches zu den vier Weltreichen; — 2) zwei Weissagungen beschäftigen sich ziemlich eingehend mit der Geschichte solcher Weltreiche, die für die Realisierung des Erlösungsplanes von hervorragender Bedeutung waren; — 3) eine endlich gibt die Zeit an, in welcher das Gottesreich in Erscheinung treten wird. Diese Prophetien haben noch das Eigene, daß Daniel die Ereignisse der Zukunft durch Visionen und Traumgesichte, und zwar meistens in Symbolen schaute, deren Bedeutung ihm dann noch enthüllt wurde (vg 10, 1). Besonders wurden ihm die heidnischen Weltreiche durch Tiere symbolisiert, deren Eigentümlichkeiten bestimmten Charakterzügen der heidnischen Reiche entsprechen.

Sowohl die Symbole selbst als deren Erklärungen sind zum Teil ziemlich dunkel. Dabei ist jedoch der Fortschritt bemerkbar, daß jede folgende Weissagung die früheren an Lebendigkeit, Ausführlichkeit und besonders an Klarheit übertrifft. In der ersten — aus dem zweiten Regierungsjahre Nabuchodonosors (2) — wird die Geschichte der vier Weltreiche und die Entstehung des Gottesreiches mehr in allgemeinen Umrissen gezeichnet. Da Daniel sogar den Inhalt des Traumgesichtes dem König ins Gedächtnis rufen mußte, kann das ganze Gesicht als seine eigene Weissagung aufgefaßt werden. Die Weltreiche sind durch eine von Nabuchodonosor geschaute Bildsäule aus verschiedenen Stoffen dargestellt, das Gottesreich durch einen vom Berg sich selbst loslösenden Stein, der an die Füße der Säule prallt und diese ganz zertrümmert. — Während also in diesem Gesicht nur Erdstoffe als Symbole dienen, treten im folgenden, aus dem ersten Jahre Baltassars (7), lebende Wesen (wilde Tiere) als Repräsentanten der verschiedenen Reiche auf, das Gottesreich aber wird durch den „Alten der Tage" und den „Menschensohn" vertreten. Dem entspricht, daß hier der Gegensatz zwischen Welt- und Gottesreich viel schärfer hervortritt und die Geschichte der Zukunft sowohl mehr ins Detail ausgeführt, als auch bis in die äußerste Ferne, bis an den Abschluß der Zeit weitergeführt wird. — Im dritten Jahre desselben Königs, kurz vor der Eroberung Babylons, wurde dem Propheten im Bild des Widders und des Bockes (8) die Geschichte der medo-persischen und der griechisch-makedonischen Monarchie noch genauer dargelegt und dabei eine ganze Reihe einzelner Ereignisse mitgeteilt. — Im ersten Jahre des Königs Darius (538) erhielt er die Offenbarung über die Zeit des messianischen Heiles (9); — im dritten Jahre des Cyrus (536) endlich wurden ihm mit fast historischer Klarheit die Geschicke der Könige von Ägypten und Syrien und deren Stellungnahme zum auserwählten Volk kundgetan (10—12).

b) Die Weltreiche und das Gottesreich

Die Weltreiche sind im Traumgesicht Nabuchodonosors (2) durch die Stoffe symbolisiert, aus denen die von ihm geschaute Bildsäule bestand. Ihr Haupt war nämlich von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz und die Füße teils von Eisen, teils von Ton. In dem Gesicht, das Daniel selbst hatte (7), sah er, wie die vier Winde auf dem Weltmeer miteinander stritten und aus der dadurch aufgeregten Flut nacheinander vier wilde Tiere sich erhoben, von denen das folgende dem früheren den Garaus machte: zuerst ein Löwe mit Adlerflügeln, dann ein Bär mit drei Rippen im Maul, darauf ein Panther mit vier Köpfen und vier Flügeln. Das vierte Tier war namenlos und schrecklich. Es hatte zehn Hörner auf dem Kopf, zwischen denen ein kleines Horn hervorwuchs, das Augen

hatte und einen Mund, der Großes (Vermessenes) redete. Dieses kleine Horn verdrängte drei von den zehn anderen Hörnern und es führte auch Krieg mit den Heiligen des Himmels und besiegte sie. Im Himmel sah der Prophet eine andere Szene. Vor einem ehrwürdigen Greis (antiquus dierum), den unzählbare Scharen von Engeln umgaben, wurde feierlich Gericht gehalten. Auf den Wolken des Himmels erschien der Menschensohn[9], das Tier wurde getötet und in den Feuerpfuhl geworfen, dem Menschensohn „aber ward gegeben Herrschaft, Kraft und Königtum und alle Völker, Volksstämme und Zungen dienten ihm; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königtum ein solches, welches nicht zerstört wird" (7, 14).

Nach einer vielverbreiteten Auslegung sind die vier symbolisierten Weltreiche: das babylonische, das medo-persische, das griechisch-makedonische und das römische. In diesen Reichen ist das gottwidrige Prinzip verkörpert, welches von jeher im Kampf gegen Gott und sein Erlösungswerk begriffen war. Weil aber diese gottfeindliche Richtung im vierten Reich ganz besonders ausgebildet ist, indem es mehr als andere in Gegensatz gegen das Reich Gottes, und zwar unmittelbar gegen die vom Gottmenschen gestiftete Kirche tritt, darum schenkte ihm auch der Prophet besondere Aufmerksamkeit. Weil ferner in den Tagen dieses Reiches und in seinem Gebiet, gleichsam auf seinen Trümmern, das Reich des Messias, die Kirche Christi, erstand, darum konnte das Römerreich als das letzte Weltreich dargestellt und mit seiner Feindschaft gegen die Kirche der Kampf zusammen geschaut werden, den das gottfeindliche Prinzip auch nach dem Untergang dieses Reiches führt und bis an das Ende der Zeiten führen wird.

Für die Erklärung der Vision vom Gottesreich und von den Weltreichen sind besonders folgende Gesichtspunkte maßgebend: 1) Die vier Königreiche folgen aufeinander. — 2) Die vier Reiche im Traum des Königs und in der Vision Daniels sind der Reihe nach dieselben. — 3) Das erste Reich ist das babylonische, was aus 2, 37. 38 ganz klar ersichtlich ist. — 4) Das fünfte Reich (das Gottesreich) ist das messianische, die Kirche Christi. — 5) Demnach sind noch drei Reiche zu bestimmen. Schon durch die angegebenen Resultate ist die Reihenfolge: medo-persisches, griechisch-makedonisches, römisches Reich bedingt. In der Prophetie werden die einzelnen Reiche genauer gekennzeichnet: Das medo-persische bestand aus zwei herrschenden Elementen (Brust und Arme der Bildsäule, auf eine Seite gestützter Bär), worin der Grund seiner Inferiorität liegt. Einem fraßgierigen Raubtier wird es wegen seiner großen Ausdehnung verglichen. Vom dritten Reich heißt es, daß es über die ganze Welt herrschen wird. Alexander der Große hat zuerst auch Europa in die Grenzen des Weltreiches einbezogen. Die vier Köpfe und die vier

[9] Vg Tillmann, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. BSt XII 1. 2, 83 ff.

Flügel weisen auf die vier Teile hin, in die dieses Reich zerfiel. Das vierte Reich ist gekennzeichnet durch seinen alles Frühere übertreffenden Eroberungscharakter, was beim römischen Reich tatsächlich zutrifft. — 6) Eine weitere Stütze bekommt diese Auslegung durch die Parallele Kp 8, wo die medo-persische und die griechisch-makedonische Monarchie namentlich genannt und in einer Weise geschildert werden, daß die Analogie mit dem zweiten und dritten Reich der früheren Vision unverkennbar ist. — 7) Daß ferner das kleine Horn, das zwischen den anderen zehn Hörnern hervorwächst, oder daß der elfte König der Antichrist sei, ergibt sich aus der Parallele mit Apk 17, 12. 13 und mit den Stellen, welche bei Daniel selbst noch über den Antichrist vorkommen.

c) Einzelne Momente aus dem Gesamtbild

α) Die medo-persische und die griechische Monarchie (8). — Im dritten Regierungsjahr des Königs Baltassar sah Daniel einen Widder, der mit seinen zwei Hörnern, von denen das eine später aufstieg, aber größer wurde als das andere, nach Westen, Norden und Süden stieß. Anfangs unüberwindlich, wurde er von einem Ziegenbock, der, ohne die Erde zu berühren (dh in schnellem Siegeslauf), von Westen herkam, besiegt; der Ziegenbock hatte ein großes Horn; dieses zerbrach aber bald und an seiner Stelle wuchsen vier ansehnliche Hörner nach vier Weltgegenden hervor. Aus einem derselben ging ein Horn aus, das anfangs klein war, dann aber übergroß wurde gegen Süden und Osten und gegen das herrliche Land (Chanaan). Dieses Horn kämpfte mit Glück gegen das Heer des Himmels und gegen den Fürsten dieses Heeres, entzog ihm das Beständige und warf die Stätte seines Heiligtums nieder. Nach der bestimmten Zeit, 2300 Abendmorgen, wird das Heiligtum wieder in rechten Stand gesetzt werden (8, 3—14).

Diese Vision wurde dem Propheten dahin gedeutet, daß der Widder die medo-persische, der Ziegenbock aber die griechisch-makedonische Monarchie (das Königreich Javan), das große Horn dessen ersten König (Alexander den Großen), die vier Hörner aber vier Königreiche bedeuten, in die das große Reich sich auflösen wird. Gegen Ende ihres Bestandes wird ein König aufstehen, „erfahren in Ränken", „sehr mächtig, aber nicht durch seine Kraft, sondern auf Grund seiner Schlauheit", der viel Unheil stiften und besonders das Volk der Heiligen (das Heer des Himmels) zugrunderichten und „gegen den Fürsten der Fürsten" sich erheben wird. Damit ist der syrische König Antiochus IV Epiphanes (175—164) gemeint, der lange Zeit mit großem Erfolg an der Ausrottung der jüdischen Religion gearbeitet und zu diesem Zweck den Tempel geschändet und den Opferdienst abgeschafft hat

(vg S 633). An ihm ging auch das Wort in Erfüllung: „Ohne Hände wird er zerbrochen werden" (V 21—25).

β) Die siebzig Jahreswochen (9). — Bisher hatte Daniel nur über die Weltreiche genauere Mitteilungen erhalten, vom Gottesreich war bloß in allgemeinen Ausdrücken die Rede gewesen. Im ersten Jahr des Königs Darius (538) bekam er eine spezielle Offenbarung über das Gottesreich, und zwar über die Zeit, in der es aufgerichtet werden soll. Damals gingen die von Jeremias (25, 11. 12) geweissagten 70 Jahre der Gefangenschaft zu Ende. In Erkenntnis dieses Umstandes verdoppelte der Prophet seine Gebete und seinen Bußeifer, um für diesen ganz besonders wichtigen Zeitpunkt Gottes Barmherzigkeit über sein Volk, die heilige Stadt und den Tempelberg herabzuflehen (9, 1—19). Zum Lohn dafür wurde er einer Erscheinung des Erzengels Gabriel gewürdigt und von diesem mit einer neuen, sehr wichtigen Offenbarung begnadigt (V 20—23). Entsprechend den siebzig Jahren des Exils, seien siebzig (Jahres-) Wochen festgesetzt in bezug auf sein Volk und die heilige Stadt, bis die Sünde getilgt (das geistige Exil ein Ende nehme), ewige Gerechtigkeit aufgerichtet, Gesicht und Weissagung erfüllt und das (neue) Allerheiligste gesalbt werde. Gemeint war die Erlösung durch Christus, auf den ja alle Weissagungen des Alten Testaments hinzielten, durch den auch das neue Allerheiligste, die Kirche Christi, begründet worden ist. Als Ausgangspunkt dieser siebzig Wochen erklärte der Engel das Edikt, durch welches der Wiederaufbau der Stadt Jerusalem erlaubt wird. Während der ersten sieben Wochen werde die Stadt samt den Mauern unter Bedrängnis gebaut werden, dann seien es noch 62 Wochen bis zum Auftreten Christi (des gesalbten Königs). Dieser wird nach 69 Wochen in den Opfertod hingegeben werden; er wird jedoch nicht dem Tod überantwortet bleiben, wohl aber wird für diesen Frevel das Volk gezüchtigt, die Stadt samt dem Heiligtum gänzlich verwüstet werden. In die siebzigste Woche wird die Aufrichtung des neuen Bundes fallen, durch den der alte seine Geltung und damit das Opfer seine Bedeutung verliert. Im Zusammenhang damit wurde noch dem Tempel ewig dauernde Verödung geweissagt (V 24—27).

Diese Prophetie gehört zu den schwierigsten Stellen der hl Schrift und ist auf verschiedene Weise erklärt worden. „So sehr (aber) auch die Erklärungen der christlichen Exegeten in der Berechnungsweise und in

der genauen Deutung einzelner Worte voneinander abweichen, so stimmen sie doch allesamt (mit Ausnahme des Julius Hilarianus) darin überein, daß sie in der Prophetie eine messianische Weissagung erkennen" (Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der älteren und mittleren Zeit 1883, 2. — Zur Erklärung vg Reinke, Die messianischen Weissagungen, IV 1, 213 ff; Knabenbauer, 225 sqq; Hontheim, Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie K 1906 II, 12 ff, 76 ff, 254 ff.)

γ) Die Ptolemäer und Seleuziden (10—12). — Im dritten Jahre des Cyrus endlich erhielt Daniel eine die griechische Monarchie betreffende, ganz spezielle Weissagung, die zum Teil so klar und deutlich ist, daß sie eher Geschichte genannt zu werden verdient; und zwar wurde sie ihm durch einen Engel zuteil, der während der Dauer des persischen Reiches im Verein mit Michael, dem Schutzgeist der Juden, bei Gott die Interessen eben dieses Volkes vertrat (10). Zuerst werden ganz kurz die Geschicke des Perserreiches, die kurze Herrschaft Alexanders des Großen, der dieses Reich erobern wird, und die Teilung seiner Monarchie in vier Reiche angedeutet (11, 2—4); dann schildert der Engel den Kampf zwischen den Seleuziden und Ptolemäern (den Königen des Nordens und des Südens) bis auf Antiochus III den Großen (222—187), zu dem auch die Juden halten werden (5—20); darauf beschäftigt sich die Prophetie speziell mit einem König des Nordens, der „Verächtlicher" (despectus) genannt wird. Dieser wird gegen den König des Südens ziehen und dessen Land (Ägypten) in seine Gewalt zu bringen trachten (21—27). Dann wird er das Volk Gottes bedrängen, er wird seine Macht gegen den heiligen Bund richten, das Heiligtum entweihen, das Beständige (den Opferdienst) abschaffen, im Heiligtum dafür den Greuel der Verwüstung aufstellen. Besonders wird er, und zwar mit großem Erfolg, den Abfall der Juden von der wahren Religion befördern. Diese auszurotten, wird ihm aber dennoch nicht gelingen; denn die Verständigen des Volkes werden sich mit Mut erheben und die Menge dadurch zum Ausharren ermuntern; sie werden zwar im Krieg fallen, aber dem Volk wird dennoch mit kleiner Hilfe geholfen werden (28—35). Dieser König des Nordens ist Antiochus Epiphanes, von welchem in ähnlicher Weise, nur nicht so einläßlich, schon 8, 9—12. 23—25 die Rede war. Der Kampf des Antiochus gegen die mosaische Religion ist aber beidemal als Typus des Verfolgungskrieges aufgefaßt, den am Ende der Zeiten der Antichrist gegen die Bekenner der katholischen Religion führen wird; darum wird da wie dort Antiochus als Vorbild des Antichrist geschildert. Einzelne Ausdrücke von Kp 8 beziehen sich direkt auf das Wirken des Antichrist; Kp 11 aber geht die Weissagung von V 36 an unvermerkt vom Typus auf den Antitypus, von Antiochus auf den Antichrist über, um die Bedrängnis der Gläubigen am Ende der Zeiten und die Folgen dieser Bedrängnis zu schildern (36—45). In dieser Trübsal, die in der ganzen Weltgeschichte ihresgleichen nicht findet, wird sich Israels Rettung vollziehen (wahrscheinlich ist die Wiederbekehrung der Juden gemeint). Dann werden die Toten erstehen, die Gerechten zum ewigen Leben eingehen, die anderen ewiger Schande überantwortet werden (12, 1—3). Zum Schlusse erfährt Daniel noch drei Zeitbestimmungen, aus denen hervorzugehen scheint, daß das Wüten des Antichrist 3½ Jahre = 42 Monate dauern wird (V 4—13). Vg Mt 24, 15.

D) Bedeutung des Propheten Daniel

Schon die politische Stellung Daniels, seine Rolle im Zentrum der heidnischen Weltmacht weist darauf hin, daß sein Wirken vorzüglich der Heidenwelt galt. Auch sie war zur Teilnahme an der Erlösung berufen. Das Exil der Juden sollte unter anderem dem Zweck dienen, die Heiden mit der Messiashoffnung bekannt zu machen und auf die Annahme der Erlösungsgnade vorzubereiten. Und doch schien gerade die Tatsache des Exils dieser Absicht Gottes ein unübersteigliches Hindernis in den Weg zu legen. Der erste und notwendigste Schritt zum Heil war nämlich die Anerkennung Jahves als des einzig wahren Gottes und damit zugleich die Verwerfung des Götzendienstes. Dieser Schritt war aber nie weniger zu erwarten als während des Exils. Denn infolge der Verquickung von Religion und Politik sahen die Babylonier ihre Götter als Sieger über Jahve, den Gott der Juden, diesen darum als schwächer im Vergleich zu ihren eigenen Gottheiten an. Durch diese Auffassung wurde der Glaube an Jahve und das durch ihn zu wirkende Heil von vornherein ausgeschlossen. — Diesen Grundirrtum sollte nun Daniel zerstören, und zwar vom Mittelpunkt der heidnischen Weltmacht aus. Seine Aufgabe hat der Prophet dadurch gelöst, daß er die Herrlichkeit Jahves, des Gottes der besiegten Israeliten, seine Macht und Erhabenheit über die Götter Babylons auf unwiderlegbare Weise kundgetan und dadurch sogar den Heiden selbst die Anerkennung Gottes abgenötigt hat. — 1) Den ersten Beweis für die Erhabenheit Jahves lieferte Daniels Weisheit. Er übertraf alle Weisen und Zeichendeuter Babyloniens, besonders in Auslegung der Träume; diese mußten wiederholt ihr Unvermögen eingestehen, wo er allein zu deuten vermochte. Er berief sich hiefür (zB beim ersten Traum Nabuchodonosors) ausdrücklich auf seinen Gott: „Es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse eröffnet" (2, 28); und Nabuchodonosor sieht sich durch die Wiedergabe und Auslegung seiner Träume zu dem Bekenntnis genötigt: „Wahrlich, euer Gott ist der Gott der Götter und der Herr der Könige und der Verkünder der Geheimnisse, weil du es vermocht hast, dieses Geheimnis zu lösen" (V 47). — 2) Der Gott Israels ist auch mächtig gegen jene, die ihm widerstreben. Beweis hiefür war der Wahnsinn Nabuchodonosors und die Genesung davon, was den König zu einem neuen Bekenntnis veranlaßte, das sogar dem ganzen Reich kundgemacht wurde. Der Erlaß schließt mit den Worten: „Ich, Nabuchodonosor, lobe, verherrliche und preise den Gott des Himmels; denn alle seine Werke sind wahr und seine Wege gerecht und die in Hochmut wandeln, vermag er zu demütigen" (vg 3, 99. 100; 4, 31. 34). — Das Mane, Thekel, Phares und die Eroberung Babylons in derselben Nacht, in welcher die heiligen Gefäße zur Schwelgerei benützt und Babylons Götter gepriesen wurden, ist ein weiterer Beweis für die alles erdrückende Macht des Herrn (vg 5, 18—31, besonders 24). — 3) Wenn der Gott Israels die Macht besitzt, seine Gegner zu demütigen, so hat er auch die Kraft, seine treuen Diener, die Beobachter seiner Gesetze, aus der Hand der Feinde zu retten. Den Beweis liefern die Freunde Daniels im Feuerofen und Daniel selbst, der sowohl unter Darius dem Meder als unter Cyrus aus dem Löwenzwinger unversehrt gerettet worden ist. Alle drei

Ereignisse geben Veranlassung zu einem Lobpreis Gottes durch die betreffenden Könige. Nabuchodonosor und Darius erlassen sogar ein Dekret an ihre Völker, in welchem diese zur Verehrung des Gottes Israels aufgefordert werden (3, 95. 96; 6, 25—27; vg auch 14, 42). — 4) Endlich zeigt Daniel noch die Nichtigkeit der heidnischen Götter, indem er den Betrug hinsichtlich der Nahrung des Götzen Bel aufdeckt und eine göttlich verehrte Schlange tötet. Dadurch beweist er in der Antwort auf die Frage: „Warum betest du den Bel nicht an?" die Berechtigung dafür, daß er und seine Anhänger den heidnischen Göttern keine Verehrung zollen, sondern ihren, den lebendigen Gott, allein anbeten.

Dadurch, daß die erwähnten Großtaten Gottes vorzüglich an die Person Daniels geknüpft waren, bereiteten sie ihm den Weg zu dem großen Ansehen, das er genoß, und zu den hohen Würden, die er bekleidete. Diese seine Lebensstellung war schon an sich geeignet, den Heiden, in deren Hände damals das Schicksal des auserwählten Volkes gelegt war, Achtung vor ihm und Schonung desselben zu empfehlen, abgesehen von dem Einfluß, den der Prophet auf den König und seine Umgebung persönlich ausüben konnte. Gewiß zum Besten seines Volkes bewog er den König Nabuchodonosor, daß er seine drei Freunde ebenfalls zu hohen Ehrenstellen beförderte. — Daniel hat aber auch für das religiöse Wohl seines Volkes segensreich gewirkt. Die Beweise von der Macht und Herrlichkeit Jahves, besonders aber von dem Schutz, den dieser den treuen Beobachtern seines Gesetzes erzeigte, konnten und sollten bei den Juden dieselbe, ja noch größere Wirkung erzielen als bei den Heiden. Der Monotheismus, die Reinheit des Glaubens sowie die Treue gegen das Gesetz mußten dadurch mitten in den vielen Gefahren eine kräftige Stütze erhalten. — Dazu kam noch der Glanz seines eigenen Beispiels, indem Daniel, der am königlichen Hof gewiß mehr als alle anderen der Gefahr des Abfalles ausgesetzt war, sich auch nicht einmal zu einer Konnivenz gegen die heidnische Religion verleiten ließ, ja sogar bereit war, sein Leben für die Treue gegen Gott zu opfern. — Die Gesetzestreue hatte aber in der herannahenden Zukunft eine Gefahr zu bestehen, wie die ganze Vergangenheit in der Geschichte Israels keine aufgewiesen, nämlich den Kampf gegen den Hellenismus, der unter Antiochus Epiphanes die Ausrottung der jüdischen Religion mit allen nur immer zu Gebote stehenden Gewaltmitteln erreichen wollte. Eine große Anzahl von Juden fiel damals wirklich vom Glauben ab, gegen die übrigen wurde in grausamster Weise gewütet. Für diese Zeit mußte einen unbeschreiblichen Trost die Überzeugung gewähren, daß diese Bedrängnis von Gott vorausgesehen und vorausgesagt, also von ihm zugelassen sei, um sein Volk zu prüfen und seinen heiligsten Absichten zu einem so herrlichen Sieg zu verhelfen. Diese Überzeugung wurde der künftigen Generation durch die Prophetien Daniels über die Geschichte der makedonisch-griechischen Monarchie sowie über die Zeit der Aufrichtung des messianischen Heiles vermittelt. Auf solche Weise erstreckt sich das Wirken Daniels von der Gegenwart in die ferne Zukunft, ja, noch weiter, bis ans Ende der Zeiten, indem er wiederholt die Ereignisse, welche dem letzten Weltgericht unmittelbar vorausgehen, ja dieses selbst in einzelnen Zügen den Lesern vorführt. In dieser Hinsicht berührt sich das Buch ganz auffällig mit der Apokalypse des hl Johannes.

§ 55

Die Rückkehr aus dem Exil und die Neuordnung des jüdischen Gemeinwesens in Palästina

Kaulen, Einleitung 252 ff; Margraf, Zur Aufhellung der nachexilischen Chronologie TQS 1870, 252 ff; Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil BSt V 2. 3, 1900; Meyer, Die Entstehung des Judentums, 1896; Hoonacker, Notes sur l'histoire de la Restauration juive après l'exile de Babylon RB 1901, 5 sqq; Fischer, Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia BSt VIII 3; Holzhey, Die Bücher Esra und Nehemia 1902; Gelbhaus, Esra und seine reformatorischen Bestrebungen 1903; Neteler, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther, aus dem Urtext übersetzt und erklärt 1877; Seisenberger, Esdras, Nehemias und Esther 1901; Tostivint, Esdras et Néhémie 1901; Rießler, Die Tore und Mauern Jerusalems unter Nehemias BZ 1906, 347 ff; Klameth, Esras Leben und Wirken 1908; Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6 AA III 5, 1910; Kugler, Von Moses bis Paulus (Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia); Smend, Die Listen der Bücher Esdras und Nehemias 1881; Bertheau, Die Bücher Esra, Nehemia und Esther erklärt 1887; Öttli, Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia 1889; Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode 1895; Sellin, Serubabel 1898; Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil (übersetzt von Stocks) 1899; Reinke, Der Prophet Haggai 1868; Andrée, Le prophète Aggée 1895; Bredenkamp, Der Prophet Sacharja 1879; Lasserre, Etude sur le livre de Zacharie 1891; Reinke, Der Prophet Malachias 1856; Köhler, Die nachexilischen Propheten (Haggai, Sacharja, Maleachi) 1860—65; Pressel, Kommentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi 1870; Isopescul, Der Prophet Malachias 1908.

Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil nach Jerusalem und die Neuordnung des jüdischen Gemeinwesens in Juda wird in den Büchern Esdras und Nehemias erzählt; es liefern aber auch die Bücher der Propheten Aggäus und Zacharias über das wichtigste Ereignis, nämlich den Wiederaufbau des Tempels, einige Beiträge. Die geschichtliche Rekonstruktion der bezüglichen Ereignisse hängt mit der Auffassung über die Zusammensetzung und Entstehung der Bücher Esdras und Nehemias innig zusammen.

A) Die Bücher Esdras und Nehemias

Die Bücher Esdras und Nehemias, in der V auch das erste und zweite Buch Esdras genannt, waren früher ein Werk, das sich an die Bücher Paralipomenon derart eng und unmittelbar anschließt, daß schon aus diesem Grunde

es vielen glaubhaft erschien, es seien beide Geschichtswerke, die heute in je zwei Bücher geteilt sind, früher ebenfalls ein Werk gewesen und erst später in zwei abgeteilt worden, wobei der Schluß des ersten als Anfang des letzten wiederholt wurde. Aber auch der Sprachcharakter und sonstige literarische Eigentümlichkeiten legen für die Einheit des Verfassers Zeugnis ab. Wenn, wie von vielen angenommen wird, Esdras der Verfasser ist, dann muß das Werk später eine Überarbeitung und Ergänzung erfahren haben, da noch Personen erwähnt werden, die der Zeit Alexanders des Großen angehören.

In den Büchern Esdras und Nehemias lassen sich leicht drei streng voneinander geschiedene Teile unterscheiden:

1) Der erste Teil (Esd 1—6) behandelt die Rückkehr der Juden und den Tempelbau unter Cyrus und Darius I.

2) Der zweite Teil (Esd 7—10) erzählt die Rückkehr einer Exulantenschar unter der Leitung des Priesters Esdras und dessen religiöse Reformtätigkeit, besonders die Beseitigung der Mischehen.

3) Der dritte Teil (das Buch Nehemias) berichtet die Reise des Nehemias nach Jerusalem und seine auf politischem und religiösem Gebiete, auf letzterem mit Unterstützung des Priesters Esdras, durchgeführte Reform.

So klar die Darstellung im einzelnen ist, die chronologische Fixierung der in diesen Büchern erzählten Ereignisse bietet sehr große Schwierigkeiten, die in den vielen Untersuchungen und hierüber aufgestellten Hypothesen zum Ausdruck kommen, so daß nur mit Vorbehalt für eine bestimmte Ansicht entschieden werden kann. Das Urteil wird durch den äußerst schlechten Zustand des überlieferten Textes erschwert. Das Textverderbnis hat wahrscheinlich schon in frühester Zeit zu Emendationsversuchen Anlaß gegeben, aber die vorgenommenen Änderungen und eingeschobenen Glossen haben die Schwierigkeit nur noch vergrößert und die Frage noch mehr verwickelt.

Auch der literarische Charakter des Werkes trägt zur Erschwerung des Verständnisses bei. Der Verfasser hat näm-

lich nicht eine zusammenhängende Geschichte der Periode geschrieben; liegen doch zwischen Esd 6 und 7 über 50 Jahre und wird auch zwischen den zwei Berichten über die Tätigkeit des Esdras und die des Nehemias gar kein Zusammenhang hergestellt. Der Verfasser ist eben mehr Kompilator als Geschichtschreiber. Dem entspricht es, daß ziemlich oft ganz unvermittelt verschiedene Quellschriften, Dokumente, Verzeichnisse teilweise ebenfalls ohne Zusammenhang eingereiht sind.

Diesen mehr oder weniger unverändert aufgenommenen Schriften gegenüber nimmt die selbständige Arbeit des Verfassers einen sehr geringen Raum ein.

1) Als Quellschriften treten in beiden Büchern zunächst jene Stücke hervor, welche das Wirken des Esdras und des Nehemias in der ersten Person erzählen, also von diesen beiden auch verfaßt sind; man nennt sie gewöhnlich die Memoiren des Esdras und des Nehemias (Esd 7, 27. 28; 8; 9; Neh 1, 1—7, 5; 13, 6—31). Teile dieser Memoiren sind auch in freier Umarbeitung, wobei von diesen Reformatoren in der dritten Person die Rede ist, aufgenommen worden.

2) Zu den Quellschriften gehören auch verschiedene Dokumente, wie königliche Erlässe, Briefe, Volkszählungslisten u dgl, die größtenteils wohl im Wortlaut mitgeteilt sind.

3) Der Verfasser hatte außer den Memoiren noch ein anderes Geschichtswerk vor sich, aus dem er ebenfalls manches entlehnt und zur Ergänzung seiner Berichte aufgenommen hat. — Die Lückenhaftigkeit der Darstellung ist wohl nicht auf die Mangelhaftigkeit der Quellen, sondern auf die Absicht des Verfassers zurückzuführen, der einerseits nur das, was auf die religiöse Restauration und deren Sicherung Bezug hatte, mitteilen, anderseits die Mißerfolge verschiedener Bemühungen und darum wohl auch diese selbst mit Stillschweigen übergehen wollte.

Die Urkunden wurden von der modernen Bibelkritik als Fälschungen und auch die Memoiren der beiden Hauptpersonen als unecht erklärt. Demgegenüber hat Eduard Meyer schon in seiner Schrift Die Entstehung des Judentums 1896 nachgewiesen, daß die Dokumente „mit allem übereinstimmen, was wir vom Perserreich, seinen Institutionen und seiner Geschichte wissen, und daß sich aus ihnen ein völlig zuverlässiges Bild der Entwicklung gewinnen läßt". Wie derselbe Gelehrte in seiner Schrift Der Papyrusfund von Elephantine (1912, 4) darlegt, hat die Echtheit der angezweifelten Dokumente durch den genannten Papyrusfund eine ganz ungeahnte Bestätigung gefunden. Die aus dem Schutte wiedererstandenen Urkunden der Judengemeinde von Elephantine „stimmen in Fassung und Wortlaut mit den im Ezrabuch erhaltenen Urkunden bis ins einzelnste überein, so daß an deren Echtheit kein Zweifel mehr bestehen kann. Mehr als das: hier erscheinen zum Teil dieselben Persönlichkeiten, die in den biblischen Berichten vorkommen, so daß wir über diese und über ihre Zeit jetzt eine völlig authentische, vom Alten Testament gänzlich unab-

hängige Kunde haben, die die in letzterem gegebenen Daten und das aus ihnen gewonnene Bild in allen Einzelheiten bestätigt und ergänzt".

B) Die Rückkehr der Exulanten und der Tempelbau

Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil ins Heimatland und die Neuordnung der religiösen Verhältnisse dortselbst wurde durch den politischen Umschwung vorbereitet, der sich in Asien durch das Auftreten des Perserkönigs Cyrus vollzog (vg S 512). Nachdem Cyrus sein neugegründetes Perserreich nach Norden, Westen und Osten ausgedehnt hatte, erfolgte nach lange erwogenem Plane der Ansturm auf Babylonien. Die Hauptstadt Babylon wurde ohne besonderen Widerstand erobert, und nur die Königsburg leistete, vom Königssohn Belsazzar verteidigt, einigen Widerstand. Der Einzug in Babylon fand im Oktober 539 statt; als das erste Jahr seiner Herrschaft über das große persische Reich wird 538 gezählt.

War die Siegeslaufbahn des Cyrus für die Babylonier schon seit Jahren die Androhung des Untergangs, für die jüdischen Exulanten war sie das Morgenrot der Befreiung. Sie wurde darum von diesen gewiß mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt und jeder Sieg des Perserkönigs nährte ihre durch die Trostworte der Propheten gegründete Hoffnung. Es ist wohl kein Zweifel, daß die Juden in Babylon, sobald sie das Schicksal dieses Reiches voraussahen, sich rechtzeitig dem kommenden Herrn zuwandten und seinen Eroberungsplan in kluger Weise unterstützten. Vielleicht wirkten diese Verhältnisse mit, daß Cyrus seine Herrschaft in Babylon sozusagen damit begann, den Juden die Heimkehr nach Jerusalem und den Aufbau des Tempels zu gestatten. — Hier setzt der Bericht Esd 1—6 ein. — Dieser Teil des Buches hat für die Darstellung des Geschichtsverlaufes von jeher große Schwierigkeiten bereitet. Um sie zu würdigen, empfiehlt es sich, den Inhalt des biblischen Berichtes in der darin eingehaltenen Reihenfolge in Kürze wiederzugeben.

Cyrus [1] erließ bereits im ersten Jahre nach der Erobe-

[1] Vg Prašek, Kyros der Große AO 13. 3. — Die Reihenfolge der Perserkönige ist: Cyrus (538—530), Kambyses (529—522), Darius I Hystaspis (521—486), Xerxes I (485—465), Artaxerxes I Longimanus

rung Babylons (538) ein Edikt, worin er den Juden die Erlaubnis erteilte, in die Heimat zurückzukehren und den Tempel wieder aufzubauen; denjenigen aber, die davon keinen Gebrauch machen wollten, befahl er, die heimkehrenden Brüder mit Geld und anderen Mitteln zu unterstützen. Auf dieses königliche Edikt hin erfolgte unter Führung des judaischen Fürsten Sassabasar der erste Zug. Cyrus ließ auch viele kostbare Tempelgefäße, die seit der Eroberung Jerusalems in der königlichen Schatzkammer in Babylon sich befanden, dem Sassabasar einhändigen (1).

Eine Ergänzung hiezu bietet 5, 6—6, 5. Dort wird nämlich der Bericht des syrischen Statthalters Thathanai an König Darius I mitgeteilt, worin der Kp 1 niedergelegte Vorgang bestätigt und beigefügt wird, daß Sassabasar bereits den Neubau des Tempels begonnen und den Grund hiezu gelegt habe. Außerdem wird auch der Wortlaut des im königlichen Archiv von Ekbatana aufgefundenen Dekrets, womit Cyrus die Heimkehr der Juden und den Tempelbau erlaubt hat, mitgeteilt.

Kp 2 enthält einen urkundlichen Bericht über das Ergebnis der Volkszählung, die nach der Rückkehr der Exulanten in Jerusalem und Juda veranstaltet worden war. Im Eingang wird gesagt, daß diese Heimkehr unter elf mit Namen genannten Führern, an deren Spitze Zorobabel und Josue (wie sich aus anderen Stellen ergibt, der erstere als Statthalter, der zweite als Hohepriester) standen, erfolgt sei. Diese Urkunde hat später Nehemias in Jerusalem aufgefunden (inveni librum census) und als willkommenes Hilfsmittel oder Ersatz für die von ihm geplante Volkszählung auch in seine Memoiren aufgenommen, wodurch sie mit diesen auch in das nach ihm benannte Buch (7, 6—69) Eingang gefunden hat.

Kp 3: Im siebten Monat waren die Exulanten in der Heimat, wo jeder in seine Vaterstadt sich begab. Unter Führung Josues und Zorobabels (der Hohepriester steht hier, offenbar weil es sich um Wiederherstellung des gesetzlichen Gottesdienstes handelte, an erster Stelle) bauten sie zunächst den Brandopferaltar und richteten den täglichen Opferdienst

(464—424), Xerxes II (424), Darius II Nothus (423—405), Artaxerxes II Mnemon (404—369), Artaxerxes III (358—338), Arses (338—336), Darius III Kodomannus (336—330).

wieder ein. Darauf wurde das Laubhüttenfest gefeiert. Auch begannen sie mit den Vorarbeiten zum Tempelbau, indem sie bei den Sidoniern und Tyriern Zedernholz gegen Lieferung von Lebensmitteln bestellten. — Im zweiten Monat des zweiten Jahres ihrer Ankunft schritten Zorobabel und Josue an den Tempelbau selbst, indem sie den Grund dazu legten. Diese Arbeit wurde mit einer Festfeier verbunden, bei der sich mit dem Jubel der jungen Generation das Weinen der Greise vermischte, die noch die Herrlichkeit des alten Tempels geschaut hatten, mit der sie nun die Ruinen vergleichen konnten, aus denen der neue Tempel erstehen sollte.

Kp 4: Die Feinde der Juden, das ist das während des Exils dort ansässig gewordene Mischvolk, boten ihre Mitarbeit an, aber Zorobabel lehnte sie ab, damit nicht durch die Zusammenarbeit ein Anlaß zu irgendeiner Lebensgemeinschaft gegeben werde. Zur Rache dafür suchten sie das Werk des Tempelbaues schon in seinen Anfängen zu verhindern. Sie bestachen die königlichen Beamten, daß diese durch ihre irreführenden Berichte an Cyrus von diesem ein Bauverbot erwirken sollten, was ihnen auch gelungen ist. Infolge dieses Verbotes wurde der Bau eingestellt und dauerte dieser Zustand bis zur Regierung Darius' I fort (4, 1—5).

Im folgenden (4, 6—23) ist, um die traditionelle Feindseligkeit der Samariter durch weitere Beispiele zu beleuchten, ein Bericht eingeschoben über die Fortdauer bzw Wiederaufnahme dieser judenfeindlichen Bestrebungen unter den folgenden Königen Xerxes (Assuerus) und Artaxerxes (I). Es wird insbesonders der Wortlaut einer Klageschrift gegen die Juden mitgeteilt, die an den letzteren König erging und gegen den Wiederaufbau der Mauern von Jerusalem gerichtet war. Es wird weiter die zustimmende Antwort des Königs mitgeteilt, worin das Verbot des Baues der Mauern ausgesprochen und den Klägern Vollmacht und Weisung erteilt wird, dem kaiserlichen Edikt selber Geltung zu verschaffen, woran diese auch sogleich geschritten sind[2]. — Nach diesem Einschiebsel wird der Bericht dort, wo er unterbrochen wurde, wieder aufgenommen (4, 24), indem es heißt, daß der Tempelbau unterbrochen und bis zum zweiten Regierungs-

[2] Kugler schreibt hiezu: „Wir würden den ganzen Passus 4, 6—23 in Klammern oder unter den Strich setzen oder noch deutlicher durch die Bemerkung: „und so trieben sie es auch noch später" einleiten.

jahr des Darius nicht mehr aufgenommen wurde. — Mit der Feindseligkeit der Samariter verband sich die eigene Lässigkeit der Juden selbst, die sich in ihren Häusern wohnlich einrichteten und für den Tempelbau keinen Eifer mehr bewiesen.

Kp 5: Dagegen traten die Propheten Aggäus und Zacharias, als Mahner und Warner besonders der erstere auf, und sie brachten es wirklich dahin, daß Zorobabel und Josue mit Eifer an den Tempelbau schritten. Für die glückliche Vollendung des begonnenen Werkes war noch der Einspruch des Statthalters Thathanai zu überwinden. Dieser verlangte nämlich von den Juden eine Rechtfertigung ihres Vorgehens und Aufklärung, wie sie trotz des früheren Verbotes zum Tempelbau gekommen seien. Die verlangte Aufklärung liegt in dem dem Statthalter übergebenen und von diesem an König Darius gesendeten Bericht (5, 3—17). Der Vergleich des Berichtes mit den in Ekbatana befindlichen Urkunden des Königs Cyrus ergab die Richtigkeit der Darstellung und hatte den energischen Befehl des Königs Darius, die Juden in Ruhe zu lassen, ja sie zu unterstützen, zur Folge. Auf der anderen Seite aber ermunterten die zwei genannten Propheten in einem fort die Juden und förderten dadurch mächtig die rüstig begonnene Arbeit. So wurde der Tempel endlich im dritten Monat (Adar) des sechsten Regierungsjahres des Darius vollendet. Darauf wurde die Tempelweihe und das erste Paschafest gehalten (Kp 6).

Hier bricht die Erzählung über das Wirken des Zorobabel ab; das Buch schenkt in der Folge die Aufmerksamkeit zwei anderen Männern, die ebenfalls ihre Kräfte der Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens gewidmet haben, nämlich Esdras und Nehemias.

Über den wirklichen Verlauf und die chronologische Reihenfolge der in diesem Abschnitt erzählten Ereignisse herrschen große Meinungsverschiedenheiten.

1) Vor allem gehen die Exegeten in der Antwort auf die Frage auseinander, ob Sassabasar und Zorobabel zwei verschiedene Personen sind, oder ob es sich nur um zwei Namen einer und derselben Persönlichkeit handelt. Dies ist die Grundlage. Je nach der Antwort darauf gehen folgerichtig auch über andere Punkte die Meinungen auseinander.

2) Sind nämlich die beiden identisch, dann bezieht sich das Kp 2 mitgeteilte Volkszählungsergebnis auf die unter Sassabasar geführte Expedition; im anderen Falle haben zwei Expeditionen von Babylon nach Palästina stattgefunden, die zweite unter Führung des Zorobabel, und bietet Kp 2 das Ergebnis der über diese zweite Exultantenschar aufgenommenen Volkszählung. — Jene Autoren, die zwei Führer und zwei

Expeditionen annehmen, verlegen die des Zorobabel in den Regierungsanfang des Königs Darius I.

3) In unserer Darstellung wurde 4, 6—23 als Einschiebsel erklärt, das sich auf die Vorgänge unter späteren Königen bezieht, während manche Autoren den Bericht als genauere Ausführung der schon unter Cyrus verfolgten feindlichen Pläne ansehen und so geneigt sind, mehrere Textverderbnisse anzunehmen.

4) Je nach der Antwort auf die erste Frage gehen auch die Ansichten über den Verlauf des Tempelbaues auseinander. Handelt es sich um zwei Expeditionen und zwei Führer, dann muß man auch annehmen, daß der Tempelbau zweimal von neuem in Angriff genommen wurde, einmal unter Sassabasar, und 18 Jahre später unter Zorobabel. Sind aber diese beiden identisch, dann haben wir es nur mit einer Bauaktion zu tun, die nur durch den erfolgreichen Einspruch der Feinde eine mehrjährige Unterbrechung erfahren hat.

Ad 1) Wenngleich die beiden Namen ganz verschieden sind und das Buch Esdras mit keinem Worte die Identität der Person ausdrückt, so sprechen doch sachliche Momente dafür, daß wir es nur mit einer Person und einer Rückkehr zu tun haben: *α)* Beide sind Nachkommen Davids. Sassabasar wird Esd 5, 8 „Fürst von Juda" genannt, gehörte also dem königlichen Geschlechte an; von Zorobabel wird I Par 3, 5—19 die Abstammung angegeben, wonach er ein Enkel des Königs Jechonias war. — *β)* Sassabasar war der Führer der ersten Exulantenschar. Nach Neh 7, 5 war die von Zorobabel geführte Expedition, deren Volkszählungsergebnis Esd 2 und Neh 7, 6 ff mitgeteilt wird, die erste Exulantenschar. Er nennt sie nämlich „das Buch der Volkszählung jener, die zuerst hinaufgezogen sind". Nun war aber diese Schar von Zorobabel geführt; also muß dieser mit Sassabasar identisch gewesen sein. *γ)* Nach dem Bericht der Judengemeinde an den Statthalter Thathanai (Esd 5) war Sassabasar Statthalter von Juda und legte den Grund zum Tempel; nach Agg 1, 1 und 2, 2 war auch Zorobabel Statthalter von Juda und nach Esd 3, 6 ff legte er den Grund zum Tempel.

Diese sachlichen Gleichungen sprechen durchaus dafür, daß es sich nur um eine Expedition und um einen Führer handelt, daß also Sassabasar und Zorobabel nur zwei verschiedene Namen einer und derselben Person sind. Dabei muß es freilich auffallen, daß der biblische Bericht dies in keiner Weise ausspricht. Dies mag im kompilatorischen Charakter der Geschichtsdarstellung und auch darin seinen Grund haben, daß der Sachverhalt den ersten Lesern ehedem bekannt war. Sassabasar war dann der ursprüngliche Name des Führers der Heimkehrenden, unter dem er in Babylon bekannt war, weshalb er nur im Bericht über die Aktion des Cyrus und im Schreiben an König Darius vorkommt, während er in Palästina Zorobabel hieß. Wahrscheinlich hat er diesen zweiten Namen bei Übertragung der Statthalterschaft durch König Cyrus selber erhalten.

Auf Grund der Gleichung Sassabasar-Zorobabel und mit Bezug auf die Propheten Aggäus und Zacharias war der chronologische Verlauf der Ereignisse folgender: 1) Unter Führung des von Cyrus ernannten judäischen Statthalters Sassabasar-Zorobabel zog die Exulantenschar im Jahre 538 von Babylon nach Jerusalem. — 2) Dort angekommen, brachten sie am 1. Tischri des gleichen Jahres auf dem neuerrichteten Brandopfer-

altar das erste Brandopfer dar und richteten den täglichen Opferdienst ein. Darauf feierten sie noch im gleichen Monat das Laubhüttenfest. — 3) Sie schlossen zum Zweck des Tempelbaues die Lieferungsverträge mit den Phöniziern. — 4) Als genügend Baumaterial herbeigeschafft war, wurde im Monat Jjar 537 die Grundsteinlegung des Tempels feierlich begangen. — 5) Die Fortsetzung des Baues wurde durch die Machinationen der Samariter unmöglich gemacht, worauf der Bau, solange Cyrus regierte, unterbleiben mußte. — 6) Nach dem Regierungsantritt Darius I zeigten die Juden keine Lust mehr, den Tempelbau wieder aufzunehmen. Da richteten im zweiten Regierungsjahre des Darius die Propheten Aggäus und Zacharias, der erstere im 1. Elul, die Aufforderung an Zorobabel und Josue, den Tempelbau endlich aufzunehmen. — 7) Am 24. des gleichen Monats wurde mit den technischen Vorbereitungen des Baues begonnen. — 8) Am 21. Tischri ermunterte der Prophet die Bauleute, an den Tempelbau selbst zu schreiten und den zerstörten Tempel wieder aufzurichten. — 9) Am 24. Kislev verkündet Aggäus den durch den Tempelbau bedingten Segen der Fruchtbarkeit, den Untergang der heidnischen Reiche und die Erhöhung Zorobabels. — 10) Am 24. Schebat (Februar 519) verkündet der Prophet Zacharias, daß nach siebzigjährigem Zürnen das Erbarmen Jahves sich am Tempelbau offenbart. — 11) Am 3. Kislev (Dezember 518) erfolgt die Anfrage, ob die wegen der Zerstörung Jerusalems eingeführten Trauer- und Fasttage noch zu halten seien, und darauf der verneinende Entscheid des Zacharias. — 12) Am 23. (nach III Esd und Josephus, vg Kugler 215) Adar 515 wird der Tempel vollendet. — 13) Am 14. Nisan wird das erste Pascha gefeiert.

Der Prophet Aggäus. — Das Buch dieses Propheten enthält vier kleine, genau datierte Prophetien, die der Förderung des Tempelbaues dienen sollten. 1) In der ersten (1, 1—11) werden die Juden durch den Hinweis auf die Strafe für die Unterlassung des Baues (Mißernte) angeeifert, denselben aufzunehmen. Diese Rede hatte einen guten Erfolg (1, 12—14). — 2) Als aber die Greise, die den Salomonischen Tempel noch gesehen hatten, angesichts der Unscheinbarkeit des neu erstehenden Tempels von Trauer ergriffen wurden, verhieß ihnen zum Trost Aggäus, daß der neue Tempel als Ausgangspunkt der messianischen Heilsanstalt den alten an Herrlichkeit weit überragen werde (2, 1—10). — 3) Die dritte Prophetie ist die unter 9) erwähnte Verheißung der Fruchtbarkeit. — 4) In der vierten Prophetie gibt Aggäus dem Fürsten Zorobabel als Repräsentanten des davidischen Hauses und Vorbild des Messias die Versicherung, daß er in der kommenden Welterschütterung dem Herrn als Siegelring dienen wird, um damit die Auserwählung zu bezeichnen und zu versichern, daß durch den Messias die Welt gerettet werden soll (V 21—24).

Der Prophet Zacharias. — Das Buch dieses Propheten besteht aus drei Teilen, die hinsichtlich der Anlage voneinander ganz verschieden sind. Der erste Teil (1—6) enthält acht Visionen, deren Inhalt auf die damaligen Zeitverhältnisse Bezug hat.

α) Die Aufgabe der beiden Volksführer Josue und Zorobabel, die Neuordnung der theokratischen Gemeinde in Palästina und der Wiederaufbau des Tempels, war zugleich ein Schritt zum messianischen Reich hin und ein wenn auch schwaches Vorbild von seiner Gründung. Durch

diese Beziehung ist dem Werk der Restauration eine besondere Weihe aufgedrückt. Die Aussicht auf dieses herrliche Ziel war ein kräftiger Sporn, sich die Arbeit ob des geringen sichtbaren Erfolges nicht verdrießen zu lassen, und zugleich ein Wink, sie im rechten Geist zu vollziehen. Diese Wahrheiten sind die Grundlage, auf der der erste Teil des Buches sich erhebt. — 1) In der ersten und zweiten Vision erhält Israel die tröstliche Versicherung, daß seine Wiederherstellung unabänderlich beschlossen sei. Gottes Zorn weicht seiner Erbarmung und wird dafür über die Feinde des Volkes ausgegossen. Diese fallen der Vertilgung anheim, das Haus des Herrn aber wird wieder aufgebaut (1). — 2) Die dritte Vision beschreibt die Herrlichkeit des neuen Jerusalem; sie besteht einerseits in dem weltumfassenden Beruf der Stadt, die darum in einemfort vergrößert wird, anderseits in ihrer innigen Verbindung mit Jahve (2). — 3) Diese letztere kommt in der Leitung der neuen Gottesgemeinde zum Ausdruck, entgegen der früheren Zeit, wo gerade die Führer des Volkes, die schlechten Priester und Fürsten, alles Unheil verschuldet haben. Darum werden in der vierten Vision dem Hohenpriester Jesus seine schlechten Kleider aus- und das Gewand der Herrlichkeit angezogen. So ist er ein Vorbild jener geistigen Reinheit, die der wahre Hohepriester (hier „Sprosse" genannt, vg S 494) uns bringen wird. (3). — 4) Die fünfte Vision gilt dem Fürsten Zorobabel. Sie betont den geistigen Charakter des neuen Reiches, das als Reich der Gnade aufgerichtet wird. Als Unterpfand hiefür gilt der Bau des Tempels, um den Zorobabel so große Verdienste sich erwerben kann. Auch im neuen Gottesreich werden diese zwei Würden (Fürstentum und Hohenpriestertum) in Geltung bleiben, damit von ihnen aus die göttliche Gnade über das ganze Volk sich verbreite (4). — 5) In der sechsten und siebenten Vision wird durch zwei Bilder die Vertreibung der Sünde aus dem Reich der Heiligkeit dargestellt (5). — 6) Die Sünder selbst aber, die von ihrer Bosheit nicht lassen wollen, werden ebenfalls aus dem Reich Gottes hinausgeworfen und fallen dem ewigen Untergang anheim (6).

β) Im vierten Jahr des Königs Darius wurde an die geistliche Behörde zu Jerusalem die Anfrage gestellt, ob die Fasttage, die zur Erinnerung an die Zerstörung von Jerusalem waren eingeführt worden, jetzt, nachdem der Tempel seiner Vollendung entgegengehe, noch zu halten seien. Die Antwort des Zacharias auf diese Frage bildet den zweiten Teil seines Buches (7; 8). Der Prophet hält den Fragenden vor, daß das Volk selbst und nicht der Herr die in Rede stehenden Fasttage eingeführt und auch nach eigenem Willen, d i ohne Geist, gehalten habe. Was der Herr von jeher gewollt, sei die Ausübung der Tugend. Von so etwas aber wollten ihre Väter nichts wissen und darum wurden sie zerstreut. Jetzt hat sich das Blatt gewendet; Gott hat Jerusalem und Sion wieder auserwählt, das Volk darin gesammelt, der Fluch hat dem Segen, die Züchtigung dem Wohlwollen Gottes Platz gemacht. Bei diesem Wandel der Dinge blieb der Wille Gottes: „Tue das Gute und meide das Böse" unverändert aufrecht; aber Fasttage zur Erinnerung an den Untergang Jerusalems sind nicht mehr am Platz; Jerusalem soll vielmehr jubeln, daß sogar die Heidenvölker in der Stadt Aufnahme finden und seiner Führung sich unterwerfen wollen.

γ) Der dritte, aus zwei Prophetien bestehende Teil (9—14) ist berühmt durch die außerordentliche Dunkelheit der Darstellung. Wenn demnach der Exegese zum Teil große Schwierigkeiten entgegenstehen, so ist doch soviel klar, daß er sehr wichtige messianische Ideen enthält. In der ersten Prophetie (9—11) wird Sion im Gegensatz zu den dem Gericht Gottes übergebenen Heiden zur Freude aufgerufen, denn in seinen Mauern hält der Messias als sanftmütiger Friedensfürst seinen Einzug. Der Hinweis auf die Macht und Herrlichkeit, mit der er sein Volk ausrüsten wird, ist zugleich die Mahnung, diesem König sich zuzuwenden (V 9—12; vg Mt 21, 5). — Wie wenig diese Mahnung das Israel der messianischen Zukunft verstehen wird, beweist die folgende Schilderung. Die Schlechtigkeit der Führer, die die eigentlichen Urheber des Verderbens in Israel sind, steht in unversöhnlichem Widerspruch mit dem Beruf Israels zur Seligkeit des messianischen Reiches. Dieser Widerspruch führt zur Verwerfung Israels, das sich vom Hirten, als der der Messias dargestellt ist, nicht will weiden lassen, sondern so tief fällt, daß es sogar das mühevolle Hirtenamt des Messias mit dem Spottpreis von 30 Silberlingen entlohnt (vg Mt 27, 9). — In der zweiten Prophetie (12—14) wendet sich Zacharias wieder der Verfolgung der Gottesgemeinde zu, in der das messianische Jerusalem, die Kirche Christi, unbeschreiblichen Trost im reumütigen und vertrauensvollen Aufblick auf den leidenden Messias empfängt. Durch eine geheimnisvolle, im Reiche Gottes fließende Quelle wird jeder Sündenmakel getilgt. Aber wieder drängt sich der Gedanke an den gegen das messianische Reich entbrannten Kampf vor. Die Verfolgung richtet sich gegen den Messias selber. Wurde der Hirt geschlagen, so wird auch die Herde zerstreut. Dabei geht der größere Teil derselben zugrunde, der Rest wird durch die Trübsal geläutert. Das große Ringen endet damit, daß der Herr sein Reich wunderbar beschützt und Jerusalem als Hauptstadt seines großen Reiches in neuer Herrlichkeit erglänzen läßt und durch unbeschreiblichen Frieden und eine unzählige Bevölkerung auszeichnet. Wer immer Gottes Segen teilhaftig sein will, muß sich den Bürgern dieser Stadt anschließen.

Der dritte Teil des Buches Zacharias ist ohne jede Datierung und weist auch in der Darstellung Verschiedenheit vom ersten auf. Mit Rücksicht darauf ist er vielfach dem Zacharias abgesprochen und bald einem späteren, bald einem vorexilischen unbekannten Verfasser zugeschrieben worden. Allein äußerlich ist die Einheit des Buches sowohl durch die Handschriften der hebräischen Bibel als durch die Übersetzungen, von der LXX angefangen, hinlänglich beglaubigt. Ferner enthält der dritte Teil sowohl nach Inhalt wie nach Form mannigfache Berührungspunkte mit dem ersten und zweiten. Auch ist die Verschiedenheit zwischen ihnen übertrieben worden; in Wirklichkeit ist sie kaum so groß, daß sie nicht aus dem verschiedenen Standpunkt und Ziel des Verfassers erklärt werden könnte.

C) Esdras und Nehemias

a) Esdras' Kampf gegen die Mischehen. — Im siebten Jahre des Königs Artaxerxes zog der Priester

und Schriftgelehrte Esdras mit einer Karawane von Exulanten von Babylon nach Juda, um dort die Verhältnisse der Gemeinde Jahves nach dem mosaischen Gesetz zu ordnen. Zu diesem Zweck wußte er sich vom König ein Edikt zu erwirken, durch das er angewiesen wurde, an der Spitze jener Israeliten, welche sich ihm freiwillig anschließen würden, nach Juda zu ziehen, um eine Untersuchung darüber anzustellen, inwieweit das in seinem Besitz befindliche Gesetz des Herrn dort beobachtet werde, dessen Beobachtung zu erzwingen und etwa da oder dort sich findender Unkenntnis seiner Bestimmungen durch Belehrung abzuhelfen. Zugleich wurde er durch das Edikt ermächtigt, eine aus Geschenken des Königs und seiner sieben Räte, aus dem Ergebnis einer in der Provinz Babel (wohl nur unter den Israeliten) zu veranstaltenden Kollekte und aus den freiwilligen Gaben seiner Volksgenossen sich zusammensetzende Weihegabe für das Gotteshaus zur Abhaltung eines Opferfestes und zur Bestreitung sonstiger Tempelbedürfnisse nach Jerusalem zu überbringen, aus den königlichen Einkünften im Westeuphratland eine bestimmte Summe an Geld und Naturalien für Beschaffung des alljährlich nötigen Opfermaterials zu erheben und dem gesamten Kultuspersonal vollständige Steuerfreiheit zu verkünden.

Auf Grund dieses königlichen Ediktes forderte Esdras alle jene Mitexulanten, die mit ihm in die Heimat zurückkehren wollten, auf, sich am ersten Nisan des siebten Jahres des Königs in der babylonischen Stadt Ahawa zu versammeln. Am zwölften Nisan brach man auf und am ersten Tag des fünften Monats (Mitte Juli) kam man in Jerusalem an, wo die gesammelte Geldunterstützung abgegeben wurde. Auch übergab Esdras die Befehle des Königs dem königlichen Satrapen und den Statthaltern des Westeuphratgebietes, „und diese unterstützten das Volk und das Gotteshaus". Hierauf kamen die Fürsten des schon ansässigen Volkes zu Esdras und brachten die Klage vor, daß das Volk, auch die Priester und Leviten die so streng befohlene Absonderung von den Völkern des Landes nicht einhalten, sondern eheliche Verbindungen mit ihnen eingehen. Als Esdras darob in übergroßen Schmerz verfiel und nicht aufhörte zu weinen und zu beten, da kamen überaus viele Israeliten, Männer, Weiber und Kinder, zu ihm; und ein gewisser Seche-

nias, Sohn des Jehiel, machte den Vorschlag, zur Tat zu schreiten und mit dem Gott Israels einen Bund dahin zu schließen, daß alle Weiber (von den Völkern des Landes) und was von ihnen geboren war, fortgeschafft werde. „Steh auf," sprach er zu Esdras, „steh auf, denn dir liegt die Sache ob, und wir sind mit dir; s e i m u t i g u n d h a n d l e!" Da machte sich Esdras auf und ließ das Volk schwören, nach dem Wort des Sechenias zu tun. Hierauf wurden bei Strafe des Bannes alle Männer verpflichtet, sich nach drei Tagen, d i am zwanzigsten Tag des neunten Monats (Dezember), auf dem Platz vor dem Gotteshaus einzufinden. Dies geschah auch trotz des Regenwetters. Da aber die Sache nicht augenblicklich erledigt werden konnte, so verlangte das Volk (mit Ausnahme von vier Männern) die Einsetzung eines Richterkollegiums, das aus erwählten Familienhäuptern unter dem Vorsitze Esdras', des Priesters, zusammentrat. Am ersten Tag des zehnten Monats (Mitte Dezember) hielten sie die erste Sitzung „und sie brachten es zu Ende mit allen Männern, welche fremde Weiber heimgeführt hatten, bis zum ersten Tag des ersten Monats" (Mitte März). Darunter befanden sich auch viele Priester und Leviten, deren Namen eigens verzeichnet sind; „und sie entließen die Weiber und Kinder". Mit der Liste der von dieser Maßregel Betroffenen (10, 18—44) schließt der Bericht des Esdras.

N e h e m i a s, der Mundschenk des Königs A r t a x e r x e s, wurde in dessen Winterresidenz zu Susa durch seinen „Bruder" Hanani von der traurigen Lage der Juden in der Heimat in Kenntnis gesetzt. Da fastete und betete er tagelang zu Gott um Wendung der Lage. Und da ihn im Nisan der König im zwanzigsten Jahre der Regierung um den Grund seiner Traurigkeit fragte, sprach er ihn im Vertrauen auf seinen Gott offen aus: „Weshalb sollte mein Angesicht nicht betrübt sein, da die Stadt, das Haus der Gräber meiner Väter, wüste liegt und ihre Tore vom Feuer verzehrt sind?" (Neh 2, 3; vg 1, 3.) Auf die Frage des Königs: „Um was doch bittest du?" antwortete er: „Daß du mich nach Juda sendest, in die Stadt der Gräber meiner Väter, d a m i t i c h s i e b a u e." Nun erwirkte er sich vom König die Ernennung zum „Statthalter im Land Juda" sowie einen zwölfjährigen Urlaub (5, 14; vg 13, 6) und ein Schreiben an die persischen Statthalter jenseits des Euphrat, und er begab sich sofort nach Jerusalem

zum Schrecken der Feinde seines Volkes, besonders ihrer Führer, des Samariters Sanaballat und des Ammoniters Tobias. Zuerst richtete er sein Augenmerk auf die Sicherheit nach außen, die nur durch den Bau der Stadtmauern erreicht werden konnte. Er brachte es dahin, daß einzelne Familien und Gesellschaftsklassen je einen bestimmten Teil der Mauern übernahmen und durch den Bau desselben sich gleichsam ein Denkmal setzten (3). Hatten früher Sanaballat und seine Genossen der Pläne des Nehemias gespottet, so wurden sie durch deren Gelingen in Wut versetzt. Mit Waffengewalt suchten sie das Werk zu stören; Nehemias ließ sich jedoch nicht beirren, sondern traf weitgehende Vorsichtsmaßregeln; selbst die Arbeiter waren immer kampfbereit (4). Als eine Hungersnot ausbrach und die besser Situierten das Unglück der Menge durch Wucher ausbeuten wollten, da gelang es nur seiner Energie und dem Beispiel seiner persönlichen Uneigennützigkeit und Nächstenliebe, die Ordnung wieder herzustellen (5). Eine neue Gefahr bedrohte sein Werk, als Sanaballat Freundschaft heuchelte und selbst mit den Leuten des Nehemias Beziehungen anknüpfte, einzelne sogar bestach, um ihn durch Verrat aus dem Weg zu räumen (6). Er durchschaute ihre Pläne und wurde nur noch vorsichtiger. Als die Mauern nach 52tägiger Arbeit gebaut waren (gegen Ende September), wollte Nehemias die Stadt bevölkern; daher versammelte er behufs Aufnahme eines Geschlechtsregisters die Vorsteher und das Volk. Bei dieser Gelegenheit gelangte die bereits früher (S 604) erwähnte Liste[3], in der die Teilnehmer der Expedition Zorobabels aufgeführt waren, in seine Hände, weshalb er eine Neuanfertigung der Geschlechtsregister unterließ.

Unterdessen vergaß Nehemias über seiner Arbeit für die äußere Sicherheit und die materielle Blüte der Hauptsadt nicht die Sorge für das religiöse Leben und die Übung des Gesetzes. Dabei ward er von dem Umstand begünstigt, daß das Volk selbst das Bedürfnis einer religiösen Erneuerung fühlte. Denn „als der siebte Monat (September bis Oktober) herankam, während die Söhne Israels in ihren Städten waren, da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann auf dem Platze vor dem Wassertor; und sie

[3] Aus dem Zusammenhang ist ersichtlich, warum diese Liste auch hier aufgeführt wird.

sprachen zu Esdras, dem Schriftgelehrten, man solle das Buch des Gesetzes Mosis herbeibringen, welches Jahve Israel befohlen hatte. Und Esdras, der Priester, brachte das Gesetz vor die Gemeinde, Männer und Weiber zumal, und vor jeden, der es mit Verständnis hören konnte, am ersten Tag des siebten Monats (Mitte September). Und er las daraus vor an dem Platz, der vor dem Wassertor liegt, vom Morgen bis zum Mittag, in Gegenwart der Männer und der Weiber und derer, die es verstehen konnten, indem die Ohren des ganzen Volkes auf das Gesetzbuch gerichtet waren ... Und die Leviten belehrten das Volk über das Gesetz." — Als nun am folgenden Tag die Häupter der Vaterhäuser des ganzen Volkes, der Priester und Leviten sich versammelten, „um auf die Worte des Gesetzes achtzuhaben", vernahmen sie die Vorschrift über das Laubhüttenfest, weshalb dieses dem Gesetz gemäß gefeiert wurde. An dasselbe schloß sich am 24. Tischri (Mitte Oktober) eine Beschlußversammlung an, in der das Bündnis mit Gott erneuert und der Akt sogar von den Familienhäuptern schriftlich bestätigt wurde (8—10).

Erst jetzt ging Nehemias daran, die Stadt Jerusalem zu bevölkern, indem außer den Fürsten, welche schon bisher in der Stadt gewohnt hatten, der zehnte Teil der Landbevölkerung durch das Los zur Übersiedlung in die Stadt gezwungen wurde, während andere sich freiwillig unter dem Beifall des Volkes dazu erboten. Dabei benützte Nehemias das früher erwähnte Geschlechtsregister und andere statistische Urkunden (11, 1—12, 26). Zum würdigen Abschluß der bisher getroffenen Anordnungen veranlaßte Nehemias noch eine besondere Festfeier. Die neugebauten Mauern Jerusalems sollten vor der definitiven Ansiedlung feierlich eingeweiht werden. Zwei Männerchöre zogen zu diesem Zweck auf den Stadtmauern von einem gemeinsamen Punkt aus in entgegengesetzter Richtung herum, um sich vor dem Tempel zu vereinigen und in feierlicher Prozession mit den Vertretern des Volkes in den Tempel einzuziehen. Nehemias benützte diese Gelegenheit, um dem Versprechen der Gesetzestreue neuen Nachdruck zu geben (12, 27—13, 3).

Damit war die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, erfüllt und so kehrte er nach zwölfjähriger Abwesenheit an den königlichen Hof von Susa zurück. Da sich aber nach seiner Abreise in Jerusalem bald wieder Mißbräuche einschlichen,

so begab er sich nach einiger Zeit nochmals dorthin, um mit gewohnter Energie und Ausdauer zu arbeiten. Es gelang ihm, sie abzustellen. Indessen klingt durch den wehmütigen Ton seiner Mitteilung hierüber die Ahnung durch, daß sein Werk nicht lange Bestand haben werde. Insbesondere war es die eheliche Vermischung mit den Samaritern und Heiden, welche immer mehr überhandnahm, sowie die Lässigkeit in der Ablieferung des Zehnts an die Leviten (13, 4—31). Doch ist der Bericht zu stark gekürzt, als daß man ein vollständiges Bild gewinnen könnte.

Bezüglich der Bücher Esdras und Nehemias bestehen mehrere zum Teil recht verwickelte chronologische Streitfragen; die wichtigste davon ist die nach der geschichtlichen Reihenfolge der Reformarbeiten des Esdras und Nehemias. Wer von diesen beiden hat zuerst in Jerusalem gewirkt?

α) Weniger Schwierigkeit bietet die Frage, unter welchem Artaxerxes Nehemias nach Jerusalem gezogen ist. Da dieser im 20. Regierungsjahr eines Artaxerxes das erstemal und erst mehr als zwölf Jahre später unter dem gleichen König wieder nach Jerusalem kam, kann Artaxerxes III (362—338) wegen seiner kürzeren Regierungsdauer nicht gemeint sein und müssen wir darum an einen der zwei ersten Könige gleichen Namens denken, die beide über 40 Jahre regiert haben. — Da ferner ein Zeitgenosse des Nehemias, der Hohepriester Eliasib, ein Enkel des Hohenpriesters Josue war, der mit Zorobabel 538 nach Jerusalem gezogen ist, werden wir wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit[3] auf Artaxerxes I (465—424) verwiesen; denn für zwei Generationen wäre der Zeitraum von 538—380 doch zu groß.

β) Viel kontroverser ist die andere Frage, unter welchem Artaxerxes der Priester Esdras den Esd 7 mitgeteilten Zug nach Jerusalem unternommen hat. Damit fällt die Hauptfrage zusammen, wer von beiden, Esdras oder Nehemias, seine Reformtätigkeit zuerst begonnen hat. War die geschichtliche Reihenfolge so, wie es die Aneinanderreihung der Berichte nahelegt, dann haben beide Männer unter dem gleichen König gewirkt, sonst aber ist die Tätigkeit des Nehemias in die Zeit Artaxerxes' I, die des Esdras in die Regierungszeit Artaxerxes' II zu verlegen.

Früher wurde fast durchwegs die Ansicht festgehalten, daß Esdras zuerst aufgetreten und erst während seiner Wirksamkeit in Jerusalem Nehemias dorthin gekommen sei. Diese Auffassung stützte sich auf die Anordnung des Stoffes im Buch Nehemias selber und auf die Tradition. Auf letztere an sich ist deshalb kein allzu großes Gewicht zu legen, weil sie auf dem biblischen Bericht beruht. Dieser fällt aber um so mehr in die Wagschale, weil die chronologische Umstellung mit keinem Wort angedeutet ist und dafür auch kein Grund angenommen werden kann. In letzterer Zeit haben sich aber trotzdem hervorragende Schrifterklärer

[3] Vg Kugler *223* Anm *2*.

der Ansicht zugeneigt, daß Nehemias vor Esdras nach Jerusalem gekommen sei. Die Gründe hiefür entnahmen sie den religiösen und sozialen Zuständen, die Nehemias zur Reise nach Jerusalem und zur reformatorischen Tätigkeit bewogen haben. Solche Zustände seien mit der Reformtätigkeit eines Esdras unvereinbar. Anderseits sagen die Memoiren des Nehemias ganz ausdrücklich, daß vor seiner zweiten Reise große Mißstände geherrscht haben, insbesonders die Mischehen im Schwung waren, und wenn es ihm gelang, diese Übel zu überwinden, so läßt er am Schluß seines Berichtes selber die Furcht durchblicken, daß das Ergebnis seiner Reform kaum von Dauer sein werde. Der nach der Rückkehr des Nehemias wirklich erfolgte Rückfall bot dann im siebten Jahr des nächsten Königs Artaxerxes II dem Priester und Schriftgelehrten Esdras, der inzwischen in Babylon seine Arbeiten für die Durchführung des Gesetzes in eifrigem Studium zu Ende gebracht hatte, den Anlaß, ein zweitesmal nach Jerusalem zu ziehen und dort jene religiöse Reform durchzuführen, die traditionell an seinen Namen gebunden ist, insbesonders auch die Unsitte der Mischehen abzuschaffen.

Dieser Ansicht, die unter anderen besonders an van Hoonacker und Schlögl sehr gewichtige Vertreter gefunden hat, ist aber in allerneuester Zeit durch Kugler ein sehr starker Stoß versetzt worden. Kugler tritt nämlich im zweiten Teil seiner Abhandlung „Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia" für die traditionelle Ansicht ein, schlägt aber zur Begründung der zeitlichen Priorität Esras einen ganz neuen und eigenartigen Weg ein, der freilich nur für den Astronomen von Fach zu begehen möglich ist.

„Der Zug Esras und seine Reform der Ehe (Es 7—10) fallen in das 7. Jahr Artaxerxes' I" (458 v Chr). — Der Beweis dieses Satzes stützt sich auf die Ermittlung der den einzelnen Tagesdaten in Es 7—10 entsprechenden Wochentage unter den drei möglichen Voraussetzungen bezüglich der gekrönten Träger des Namens Artaxerxes" (S 217 ff). Im biblischen Bericht werden nämlich für die wichtigsten Ereignisse die Monatstage angegeben, und Kugler berechnet nun, auf welche Wochentage diese Ereignisse im 7. Jahre eines jeden der drei Könige mit Namen Artaxerxes, nämlich in den Jahren 458/7, 398/7 und 352/1 gefallen sein würden. „Die Entscheidung für eines der drei Jahre wird durch den ausschließlich bestehenden Einklang zwischen der Gesamtheit der Ereignisse und den Wochentagen ihrer Daten bedingt. Kein Datum kann nämlich zurecht bestehen, das mit der Sabbatheiligung des gesetzesstrengen Esra im Widerspruch stand. Anderseits können aber gewisse Wochentage für einzelne Unternehmungen auch besonders geeignet sein." Die in Rede stehenden Ereignisse im 7. Regierungsjahre des betreffenden Königs sind:

a) Esdras ordnet am 1. Tage des 1. Monats (Nisan) den Aufbruch von Babel an (7, 7—9). Dieser war 458 ein Samstag, 398 ein Montag, 352 ein Mittwoch. Der Samstag war für die Erlassung einer solchen Ankündigung sehr geeignet.

b) Vor der Abreise nach Palästina versammelten sich die Heimkehrer am Flusse Ahawa, wo man drei Tage verweilte, ein Fasten hielt

und dann am 12. Nisan aufbrach. Dieser Tag des Aufbruches konnte kein Samstag, weil mit der Sabbatheiligung unvereinbar, aber auch kein Sonntag sein, weil der vorausgehende Fasttag den Sabbat ausschließt. Auch der Freitag ist höchst unwahrscheinlich, weil bereits am 2. Tag (Sabbat) Ruhetag gewesen wäre. Nun war der 12. Nisan 458 ein Mittwoch (ganz passend), 398 ein Freitag (sehr unwahrscheinlich), 352 ein Sonntag (unmöglich).

c) Esdras kam am 1. des 5. Monats (Ab) in Jerusalem an. Man ruhte dort drei Tage, und er ließ am 4. Tag die mitgebrachten Tempelschätze darwägen. Nun war der 1. des Monats Ab 458 ein Freitag (sehr passend), 398 ein Samstag (unmöglich), 352 ein Mittwoch.

d) In Sache der Mischehen wurde für den 3. Tag, das ist auf den 20. des 9. Monates (Kislev), eine allgemeine Versammlung nach Jerusalem einberufen. Dieser dritte Tag ist entweder der 3. Wochentag (Dienstag) oder der 3. Tag von der Einberufung an gerechnet. In diesem letzteren Fall konnte keiner der drei Tage ein Sabbat sein; denn am 1. mußten die Boten die Meldung erstatten, am 2. und 3. war Frist für die Reise. Hiernach konnte die Versammlung nur auf einen der drei Tage: Dienstag, Mittwoch und Donnerstag, fallen. Der Donnerstag war deshalb ungeeignet, weil die Rückreise für viele auf einen Sabbat gefallen wäre. Nun fiel der 20. Kislev 458 auf einen Dienstag (sehr geeignet), 398 auf einen Donnerstag (ungeeignet), 352 auf einen Samstag oder Sonntag (beides unmöglich).

e) Die erste Sitzung in Sache der Mischehen fand im 7. Jahre des Artaxerxes am 1. Tebet, die letzte Sitzung im 8. Jahre am 1. Nisam statt. In der jüdischen Spätzeit wurde am Sabbat keine Gerichtssitzung abgehalten, ein Ehescheidungsprozeß um so weniger, als die Ehetrennung eine jede im Alten Testament sonst bekannte Buße an Schwere überträf und darum mit dem Freudencharakter des Sabbats unvereinbar war. Beide Tage fallen 458 auf Freitag und Mittwoch. In diesem Punkte bildet das Tagesdatum auch in den zwei anderen Jahren keine Schwierigkeit.

Das Ergebnis dieser Berechnung ist: Im 7. Regierungsjahre der Könige Artaxerxes II und III fielen mehrere Tagesdaten auf Wochentage, die mit den auf diese Tage angesetzten Ereignissen unvereinbar sind; nur im 7. Jahre Artaxerxes I bietet keiner der betreffenden Wochentage eine Schwierigkeit. Daraus ergibt sich der notwendige Schluß: Esdras ist unter Artaxerxes I nach Jerusalem gezogen. Damit ist auch die im Buche Nehemias eingehaltene Reihenfolge: zuerst Esdras, dann Nehemias, gegeben. Daß letzterer unter Artaxerxes I, nicht unter dem zweiten gleichen Namens gewirkt hat, wurde schon als sehr wahrscheinlich erwiesen. Kugler beweist aber (S 324 ff) mit der gleichen Methode noch eigens, daß die Tätigkeit des Nehemias in die Zeit Artaxerxes I fiel, und zwar sowohl aus den Daten des Mauerbaues, als der Kultusreform des Esdras.

Das Buch Malachias. — Sehr wahrscheinlich zur Zeit des Nehemias (um 420) hat der letzte der im Kanon stehenden Propheten, Malachias, gewirkt. Sein Buch setzt nämlich unter den Juden jene Mißstände voraus, welche die zweite Reise des Nehemias nach Jerusalem

verursacht haben. Malachias tadelt die Priester wegen ihrer Nachlässigkeit im Opferdienst, durch welche sie sich sogar an der Untreue anderer mitschuldig machen, indem sie schlechtes Opfermaterial annehmen, sogar selbst mit schlechtem Beispiel vorangehen, anstatt in Wort und Tat Lehrer des Gesetzes zu sein (1, 6—2, 9). Er rügt auch mit scharfen Worten das Volk, weil es dem Herrn die ihm gebührenden Zehente und Erstlinge vorenthält, freilich zu seinem eigenen Schaden, denn es hält dadurch den Segen Gottes von sich ferne (3, 7—12; vg Neh 13, 4—12). Ebenso zieht er gegen die Ehen mit heidnischen Frauen und die damit verbundenen Scheidungen von den rechtmäßigen Frauen los (2, 10—16; vg Neh 13, 23—30). — Von diesen Rügen nimmt der Prophet Anlaß, sehr wichtige messianische Prophetien vorzubringen. So weissagt er mitten in seiner Rüge gegen die Priester (1, 11) die Einsetzung des heiligen Meßopfers. Im Unmut über die mißliche Lage der nachexilischen Gemeinde hatten viele ungestüm das Gericht Gottes und die Ankunft des Messias verlangt. Er verwies ihnen diese Anmaßung, erklärte aber auch, daß der Messias in der Tat bald kommen werde. Aber nur wenige selbst von denen, die ihn jetzt herbeiwünschen, werden vor ihm, dh vor seinem Gericht, bestehen. Es wird ein Gericht der Läuterung sein, um die Heiligkeit wieder herzustellen (2, 17—3, 6). Am Schluß kommt Malachias noch einmal auf die Ankunft des Messias zu sprechen, der auftreten wird wie ein Feuer, für die einen als verzehrender Brand, für die anderen als Sonne der Gerechtigkeit. Vor diesem Tag wird Elias selbst als Vorläufer des Herrn erscheinen (4). Vg Mt 11, 10. 14; Mark 9, 10—12; Lk 1, 17; Ekkli 48, 10.

§ 56

Das Judentum der nachexilischen Periode

A) Politische Entwicklung

Nikel, Geschichte Israels vom Exil bis Christus BZf VIII 5/6; Heinisch, Griechentum und Judentum im letzt. Jh. v. Christ. BZf I 12, 16 ff; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 4, I 1901, 165 ff, II 1907, 94 ff, III 1909, 1—134.

Durch die Erlaubnis, in die Heimat zurückzukehren und dort nach dem eigenen Gesetz zu leben, war den Juden nicht zugleich die politische Selbständigkeit restituiert. Auch in Palästina blieben sie Untertanen des Perserkönigs; jedoch erstreckte sich ihre Verplichtung ihm gegenüber kaum weiter als auf die Entrichtung von Steuern an die Satrapen und auf Beistellung von Hilfstruppen für das Heer. In diesem Verhältnis zum Herrscher trat auch dann keine wesentliche Änderung ein, als Alexander der Große nach der Eroberung von Tyrus (332) Palästina sich unterwarf. Er nahm zwar an Gaza wegen der langen Gegenwehr furchtbare

Rache und war gewillt, sie auch Jerusalem fühlen zu lassen, weil ihm der Hohepriester Jaddua die während der Belagerung von Tyrus verlangten Hilfstruppen mit Berufung auf seine dem Darius schuldige Untertanentreue verweigert hatte. Durch die ehrwürdige Erscheinung des Hohenpriesters aber, der dem griechischen Heere entgegenzog, wurde Alexander umgestimmt. Er ließ nach seinem Einzug in Jerusalem im Tempel für sich ein Opfer darbringen und bestätigte den Juden die volle Freiheit, nach ihrem Gesetz zu leben. — Nach dem Tod Alexanders (323) war Palästina lange Zeit hindurch der Zankapfel zwischen Syrien und Ägypten. Mit Rücksicht auf seine Lage war es anfangs Syrien zugedacht, wo Laomedos von Mytilene Statthalter war; aber beide Länder, Syrien und Palästina, wurden bereits von Ptolemäus I Lagi (323—284) erobert (314). Dessen Feldherr Seleukus I Nikator[1] warf sich aber bald in Asien zum Herrscher auf, konnte jedoch nur Syrien erobern; Palästina wurde in langwierigen Kämpfen von Ptolemäus[2] behauptet und blieb über 100 Jahre ägyptische Provinz, die freilich wiederholt gegen die Seleukiden mit Waffengewalt verteidigt werden mußte. Bei diesen Kämpfen wurde das Land stark in Mitleidenschaft gezogen; was aber die eigene Verwaltung betraf, so war den Juden jetzt fast noch mehr Freiheit als früher gelassen. Nur darauf waren die neuen Herrscher bedacht, der griechischen Kultur, wie im Orient überhaupt, so speziell bei den Juden Eingang zu verschaffen. Erst Antiochus III dem Großen

[1] Reihenfolge der Seleukiden bis Antiochus VII: Seleukus I Nikator (312—280), Antiochus I Soter (280—261), Antiochus II Theos (261—246), Seleukus II (246—226), Seleukus III (226—223), Antiochus III der Große (222—187), Seleukus IV Philopator (187—175), Antiochus IV Epiphanes (175—164), Antiochus V Eupator (164—162), Demetrius I Soter (162—150), Alexander Balas (150—145), Demetrius II Nikator (145—138), zugleich Diodotus Trypho (für Antiochus VI Theos: 145—142, als Ursurpator: 142—139), Antiochus VII Sidetes (139—128).

Über die Regierungszeiten der Seleukiden vg Kugler, Von Moses bis Paulus (Zur Geschichte der Seleukiden und Parther, insbesondere nach neuen keilinschriftlichen Quellen), 301 ff.

[2] Reihenfolge der Ptolemäer bis Euergetes II: Ptolemäus I Lagi (323—285), Ptolemäus II Philadelphus (285—274), Ptolemäus III Euergetes (247—221), Ptolemäus IV Philapator (221—205), Ptolemäus V Epiphanes (205—181), Ptolemäus VI Philometor (181—146), Ptolemäus VII Physkon (170—117, in Cyrene: 164—146), genannt Euergetes II.

gelang es, anfangs vorübergehend (219—217), später durch die siegreiche Schlacht bei Raphia (198) dauernd Palästina und die phönizische Küste seinem Reich einzuverleiben.

Palästina war um diese Zeit in vier Landschaften geteilt, nämlich Judäa, Samaria, Galiläa im Westen und Peräa im Osten vom Jordan. Von diesen Provinzen hatten jedoch nur drei jüdische Einwohner. In Samaria waren seit der Eroberung durch Sargon neben den zurückgelassenen Israeliten auch Babylonier ansässig, die sich allmählich zum Mischvolk der Samaritaner verbanden. Der Religion nach zu schließen, herrschte in diesem Volk das jüdische Element vor; denn die Samaritaner hielten der Hauptsache nach das mosaische Gesetz. Davon abgesehen, bestand jedoch eine große Eifersucht zwischen ihnen und den Juden, die darin ihren stärksten Ausdruck fand, daß jene sich sogar auf dem Garizim einen eigenen Tempel bauten. — Auch in den drei andern Provinzen wurde das Gebiet der rein jüdischen Bevölkerung immer mehr eingeengt, indem besonders die Gegenden am Meer von griechischen Kolonisten übersät wurden.

Anderseits waren die Juden nicht auf Palästina beschränkt, sondern hatten sich allmählich fast über die ganze damals bekannte Welt zerstreut (*διασπορά*). Der erste Anstoß zu dieser Ausbreitung des Judentums war durch die wiederholten Deportationen gegeben worden. Während des Exils hatten sich in Assyrien, Babylonien, Medien, Ägypten usw Juden dauernd niedergelassen. Jede dieser Kolonien wurde selbst wieder zum Ausgangspunkt für neue Ansiedlungen. Der angeborene Trieb zum Gelderwerb und die damit verbundenen Handelsgeschäfte machten den Juden die Reise in die Welt hinaus ziemlich leicht, und weil sie sich eben deshalb zur Kolonisation vorzüglich eigneten, so waren auch die griechischen Eroberer darauf bedacht, für die Begründung neuer Städte jüdische Kolonisten selbst durch die Gewährung des Bürgerrechts und anderer Privilegien zu gewinnen. Gegen Ausgang der vorchristlichen Zeit gab es im Orient keine größere Stadt, in der das jüdische Element nicht vertreten war; auch die Inseln und Ufer des Mittelländischen Meeres hatten zahlreiche jüdische Bewohner. Weitaus die wichtigste aller Kolonien war Ägypten, speziell Alexandrien, dessen Bevölkerung zu zwei

Fünfteln aus Juden bestand. Schon bei der Gründung dieser Stadt wurden die Juden durch die Verleihung des Bürgerrechts dorthin gezogen; Ptolemäus Lagi deportierte 200.000 Juden nach Ägypten. Zur Zeit des Philo wurde ihre Zahl in Ägypten auf eine Million geschätzt. Bereits am Beginn des dritten Jahrhunderts hatten sie in Alexandrien eine eigene Synagoge und 150 v Chr baute Onias IV, der trotz der Erbberechtigung seinem gleichnamigen Vater in der hohenpriesterlichen Würde nicht nachfolgen konnte, mit Erlaubnis des Königs Ptolemäus VI Philometor zu Leontopolis einen heidnischen Tempel zu einem jüdischen Tempel um, in welchem über 200 Jahre lang Gottesdienst abgehalten wurde.

Die Judenkolonie von Syene. — In neuester Zeit ist durch den sogenannten Papyrifund von Assuan unsere Kenntnis über die jüdische Diaspora in Ägypten in früher ungeahnter Weise bereichert worden. Dieser Fund datiert aus den Jahren 1904 und 1907. Im ersteren Jahre wurden in Assuan, dem alten Syene, zehn in einer Holzbüchse befindliche Papyri gefunden, die zum Privatarchiv einer Judenfamilie der Syene gegenüber auf der Nilinsel gelegenen Grenzfestung Jeb (Elefantine) gehörten; bei der vom Berliner Museum durchgeführten Erforschung von Häuserruinen wurden iJ 1907 zahlreiche aramäische Papyri gefunden, die teils gut erhalten, teils in Bruchstücke zerfallen waren. Es ist jedoch gelungen, aus vielen kleinen Bruchstücken mehrere Urkunden und sonstige Texte wieder herzustellen. Die dortigen Juden verwendeten nicht bloß den ziemlich teuern Papyrus, sondern auch die Scherben zerbrochener Krüge (Ostraka) als Schreibmaterial; und so haben sogar Schutt und Kehrichthaufen, in denen eine Menge solcher Ostraka herumlagen, literarische Ausbeute geboten.

Die Dokumente stammen aus der Zeit der Perserherrschaft in Ägypten und reichen nach ihrer Datierung vom Jahr 494 (27. Jahr Darius I) bis 400 vor Christus. „Inhaltlich scheiden sie sich in offizielle Aktenstücke — Erlässe der persischen Regierung und Schriftstücke der jüdischen Gemeinde —, private Geschäftsurkunden, Rechnungen und Namenlisten, Briefe und private Aufzeichnungen und literarische Texte" (Ed. Meyer). Diese Urkunden sind alle in aramäischer Sprache abgefaßt, ein Beweis, welche Ausdehnung und Bedeutung das Aramäische damals bereits erlangt hatte. Es wurde von den Persern zur Reichssprache für die gesamte Westhälfte ihres Reiches erhoben, nicht nur für den Bereich der semitischen Völker, sondern auch für Ägypten und Kleinasien. Die Erlässe der Zentralregierung wurden, insoweit sie persich abgefaßt waren, mit einer offiziellen aramäischen Übersetzung versehen. Dem entspricht, daß die persischen Urkunden im Buche Esdras aramäisch abgefaßt waren. Wir erfahren daraus, daß schon in sehr früher Zeit, schon vor der Eroberung Ägyptens durch die Perser, an der Südgrenze Ägyptens eine jüdische Militärkolonie bestanden hat, über deren Zustände, Geschäftsleben, Besitz- und Rechtsverhältnisse, Behandlung von Prozeßfällen, religiöse Verhältnisse usw zugleich sehr wertvolle Aufschlüsse ge-

boten werden. Diese Militärkolonie stammt wahrscheinlich aus solchen Bewohnern des südlichen Reiches, die schon vor dessen Untergang teils als Kriegsgefangene in das ägyptische Heer gesteckt wurden, teils der ägyptischen Sitte gemäß in die dortigen Söldnerheere sich hatten einreihen lassen. Von besonderem Interesse für uns ist, daß nach diesen Urkunden die Judenkolonie von Elefantine ein eigenes Heiligtum, einen Tempel besaß. Dies wurde schon durch die im Jahre 1906 veröffentlichten Urkunden des ersten Fundes bekannt; durch den zweiten Fund haben wir aber ganz offizielle Aufschlüsse darüber erhalten. Darunter befand sich nämlich in zwei Exemplaren das Konzept eines Schreibens der Judengemeinde an Bagoas, den persischen Statthalter von Judäa, und das Protokoll über den Erfolg desselben. Daraus ist folgendes ersichtlich:

Der jüdische Tempel von Elefantine bestand schon zur Zeit der einheimischen Könige. Als bei der Eroberung des Reiches durch den Perserkönig Kambyses die ägyptischen Tempel zerstört wurden, blieb der jüdische Tempel verschont; aber im 14. Regierungsjahre Darius II (410) wurde während der Abwesenheit des Statthalters Arsames über Anstiften der Priester des Gottes Chnub der Tempel durch die Garnison von Syene zerstört. Ein Schreiben an den Statthalter Bagoas und an den Hohenpriester und die Priesterschaft von Jerusalem blieb unbeantwortet. Darum wurde drei Jahre nach der Zerstörung (407) ein Vertreter der Judengemeinde mit neuerlichem Schreiben an Bagoas und an die Söhne Sinuballits, des Statthalters von Samaria, geschickt und die Bitte um Wiederaufbau des Tempels gestellt. In dem über den Erfolg dieses Schreibens verfaßten Protokoll wird der Auftrag erteilt, den Tempel an seiner früheren Stätte und nach dem früheren Plan wieder aufzubauen und den Opferdienst, wenigstens in beschränkten Umfang, wieder einzuführen.

Aus der Tatsache, daß in Jeb ein jüdischer Tempel war, schließen die Vertreter der modernen Pentateuchkritik, daß zur Zeit seiner Erbauung das Gesetz von der Einheit der Kultusstätte noch nicht bestanden habe. Dieses Argument erscheint aber bei der Tatsache, daß noch im zweiten Jahrhundert n Chr in Unterägypten, so nahe bei Palästina, ein jüdischer Tempel erstehen konnte, als ganz haltlos.

Vg Hontheim, Die neuentdeckten jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan BZ V 225 ff, VI 245 ff; Döller, Der Papyrifund von Assuan, TQS 1907, 497 ff; Peters, Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im fünften Jahrhundert von Christi Geburt 1910; K 1907, 310 ff; 369 ff; Nikel, Neue Quellen zur ältesten Geschichte der jüdischen Diaspora, Weidenauer Studien II 21 ff; Heyes, Eine jüdische Kolonie auf der Nilinsel Elefantine im Lichte aramäischer Urkunden aus dem fünften Jahrhundert v Chr; Der Aar 1912, 673 ff; Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912; Anneler, Zur Geschichte der Juden von Elephantine 1912; Eberharter, Die aramäischen Schriftdenkmäler aus Elefantine und ihre Bedeutung für die alttestamentliche Wissenschaft ThpMS 1913, 265 ff.

Was die bürgerliche Verfassung der Juden anbelangt, so muß man zwischen den rein jüdischen Gebieten Palästinas und jenen Städten unterscheiden, in welchen der griechische Einfluß sich geltend machte.

Wo der Hellenismus siegreich war, erlangten die Städte einen dominierenden Einfluß über das sie umgebende Land. An der Spitze der Stadtgemeinde stand ein demokratischer Senat von oft mehreren hundert Mitgliedern, der die inneren Angelegenheiten des ganzen Gebiets selbständig verwaltete, indem die Könige (sowohl von Ägypten als Syrien) sich begnügten, in der Stadt einen militärischen Befehlshaber *(στρατηγός)* zu halten und die Steuern zu erheben. In vielen dieser Städte (vor allem in jenen, welche die Ptolemäer und Seleukiden neu gegründet hatten) besaßen die Juden das Bürgerrecht und wurden darum auch in die Stadtvertretung gewählt. Außerdem aber suchten sie ihre Interessen (besonders die religiösen) noch dadurch zu wahren, daß sie sich eng aneinanderschlossen und Privatvereine bildeten an deren Spitze häufig ein eigener Ethnarch *(ἐθνάρχης, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων)* stand. Da und dort wurde diesen Judenvereinen eine rechtliche Stellung gewährt, so daß sie als Gemeinden in der Gemeinde angesehen werden können. — In den rein jüdischen Gebieten von Palästina waren die Mitglieder der Kommunalbehörden *(βουλή)* ausschließlich Juden. Die Dörfer waren den Städten, die kleineren Städte den größeren untergeordnet. Eine noch strammere Organisation bestand speziell in Judäa, über das die Stadt Jerusalem eine Art Herrschaft ausübte. Die oberste Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in Jerusalem war beim „großen Synedrium" *(συνέδριον,* sanhedrin). Dasselbe ist zwar erst seit der Wende des dritten Jahrhunderts nachweisbar unter dem Namen *γερουσία τῶν Ἰουδαίων* (senatus, II Makk 1,10), hat aber gewiß schon früher (in Fortbildung der Organisation der Ältesten und des Obersten Gerichtshofes) bestanden. Die Mitglieder des Synedriums hießen „Älteste des Volkes" *(πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ,* seniores populi); Präsident war der Hohepriester. In der späteren Zeit waren im Synedrium zwei meist einander entgegengesetzte Elemente vertreten, der priesterliche Adel *(ἀρχιερεῖς)* und die Schriftgelehrten *(γραμματεῖς).*

B) Religiöse Entwicklung

Schürer, II 237 ff, III 135 ff.

Der dauernde Verlust der politischen Selbständigkeit übte auf die Entwicklung des religiösen Lebens der Juden

einen nachhaltigen Einfluß aus. Nicht bloß, daß sie von ihrer früheren Neigung zum Polytheismus gründlich geheilt wurden, da sie auf staatlichem Gebiet vor den Heiden keinen Vorzug mehr hatten, sondern ihnen sogar unterworfen waren, so suchten sie in der gesteigerten Pflege ihrer auf der Auserwählung beruhenden Religion einen Ersatz. In gleichem Schritt damit stieg das Ansehen des Gesetzes, das jetzt der Mittelpunkt und Hauptgegenstand des geistigen Lebens wurde. Allmählich bildete sich sogar ein eigener Stand von Männern aus, die sich speziell mit dem Gesetz beschäftigten, die „berufsmäßigen Kenner des Gesetzes", die „Schriftgelehrten" (sôphᵉrîm, *γραμματεῖς*, scribae). Sie hießen auch „Gesetzkundige" *(νομικοί)* und „Gesetzeslehrer" *(νομοδιδάσκαλοι)*. Aufgabe der Schriftgelehrten war die Erklärung des Gesetzes, besonders in seiner Anwendung auf einzelne Fälle, der Unterricht im Gesetz und die Entscheidung über vorgekommene Gesetzesübertretungen in den Gerichtshöfen. — Der Naturanlage des jüdischen Volkes gemäß schlug diese Geistesarbeit schon frühzeitig falsche Bahnen ein. Der Buchstabe der Thora wurde ihrem Geist vorgezogen; in der Anwendung auf praktische Fälle verloren sich die Schriftgelehrten in unnütze Spitzfindigkeiten aller Art; im Interesse der Kasuistik gelangten sie durch Schlußfolgerungen allmählich dazu, eine Menge Bestimmungen als „Zaun" um das Gesetz zu ziehen und diese ihre eigene Arbeit dem Gesetz Gottes gleichzustellen, ja für die Beobachtung ihrer Regeln eine noch größere Gewissenhaftigkeit in Anspruch zu nehmen. — Diese Einmischung des Laienelements in religiöse Angelegenheiten konnte nicht ohne Rückwirkung auf den Priesterstand bleiben. In religiösen Dingen verloren die Priester immer mehr die Führung und damit auch das Ansehen bei dem Volk. Um so mehr mischten sie sich in weltliche Angelegenheiten, um so mehr trat der Hohepriester als Vertreter des Volkes dem Reichsfürsten gegenüber in den Vordergrund. Aber gerade dadurch verlor das Priestertum auch seine Weihe. Insbesondere wurde das Hohepriestertum als einflußreiche und einträgliche Stelle für Unwürdige der Gegenstand der Sehnsucht; selbstverständlich suchten die Könige ihre Kreaturen darauf zu befördern. Es kam so weit, daß die hohepriesterliche Würde von den Königen an die

Meistbietenden verliehen wurde und daß solche, die sie schon innehatten, auf falsche Beschuldigungen, ja auf das Mehrgebot eines anderen hin wieder abgesetzt wurden.

Das religiöse Leben des Volkes erhielt in der nachexilischen Zeit eine früher unbekannte Stütze in der Synagoge. Durch die Zerstörung der einheitlichen Kultusstätte und durch die mit der Zerstreuung gegebene Trennung des Volkes von der neu hergestellten stellte sich das Bedürfnis heraus, in den einzelnen Gemeinden eine Gelegenheit zu gemeinsamen religiösen Übungen zu schaffen. Wegen der steigenden Bedeutung des Gesetzes war es für das Volk die erste religiöse Pflicht, dessen Vorschriften kennen zu lernen, um sie üben zu können. Aus diesem mehrfachen religiösen Bedürfnis erwuchs die Synagoge, das Haus, wo am Sabbat sich die Juden versammelten zu gemeinsamem Gebet, vor allem aber, um Unterweisung im Gesetz zu empfangen. So weit das Judentum verbreitet war, so weit verbreitete sich die Institution der Synagoge. Dadurch wurde aber der Verkehr mit dem Mittelpunkt, mit dem Tempel in Jerusalem, keineswegs beeinträchtigt. Der gesetzliche Gottesdienst konnte nur dort gehalten werden. Dorthin wurden auch Abgaben entrichtet und nach der Gründung des Tempels in Ägypten wurde auch hier der religiöse Verkehr mit Jerusalem beibehalten. Diese Zusammengehörigkeit des ganzen Judentums fand besonders darin einen entsprechenden Ausdruck, daß die einzelnen Gemeinden der Diaspora nicht bloß in ihren Städten, sondern vielfach auch in Jerusalem ihre Synagogen hatten (vg Apg 6, 9).

C) Der Hellenismus

Droysen, Geschichte des Hellenismus 2, 1877; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum 1907; Heinisch, Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus, BZf I 12; Griechische Philosophie und Altes Testament BZf VI 6, 7, 10 ff; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 4, II, 27 ff.

Seit den Eroberungszügen Alexanders des Großen im Orient ist das Judentum auf geistigem Gebiet in ein ganz neues Stadium der Kulturentwicklung eingetreten, das mit dem Namen Hellenismus bezeichnet wird. Alexander wollte den Orient nicht bloß durch Waffengewalt unterjochen, sondern auch geistig erobern, er wollte

ihn der griechischen Kultur unterwerfen, damit das von ihm angestrebte Weltreich durch die Einheit der griechischen Sprache, Sitte und Bildung zusammengehalten werde. Darum mußten seinen siegreichen Waffen überallhin griechische Kolonisten folgen, teils um in den größeren Städten, besonders in den Knotenpunkten des Verkehrs, sich als Träger und Verbreiter griechischen Wesens niederzulassen, teils um neugegründete Städte zu bevölkern, von denen aus immer weitere Kreise gezogen werden konnten. So wurde über Nordafrika und Vorderasien ein weitverzweigtes Netz griechischer Kolonien gespannt. Alexanders Nachfolger in Syrien und Ägypten nahmen diesen seinen Plan auf und wirkten unermüdlich und mit Erfolg für die Umgestaltung der orientalischen Kultur. Der Erfolg wurde dadurch erleichtert, daß diese durch das griechische Wesen nicht gewaltsam verdrängt wurde, sondern beide einen Amalgamierungsprozeß eingehen konnten, bei welchem das Griechentum leicht den Sieg davontrug, wenn es nur eine orientalische Färbung annahm. So entstand im Orient eine zwar nicht rein, aber doch vorherrschend griechische Kultur und Geistesrichtung, der Hellenismus (im weiteren Sinn). Jene Orientalen, welche dem Hellenismus ergeben waren, vor allem die griechische Sprache redeten, hießen (zum Unterschied von den Griechen oder Hellenen) Hellenisten.

Dieser geistigen Strömung konnte sich das Judentum um so weniger entziehen, als es wegen seiner Zerstreuung der griechischen Kultur viel mehr Angriffspunkte bot und eben deshalb weniger Widerstandskraft entgegensetzte. Wohin immer die Juden sich wandten, überall traten sie mit der griechischen Kultur in Berührung und wurden von ihr beeinflußt. Von der größten Bedeutung für diesen Entwicklungsgang waren die Judenkolonien in Ägypten, speziell in Alexandrien; Ägypten war ja für die Juden die zweite Heimat, Alexandrien der zweite Mittelpunkt geworden, der auf weite Fernen hin den größten Einfluß ausübte; aber in dieser Stadt war auch der Hauptsitz der griechischen Kultur, wo ihre umgestaltende Kraft am intensivsten in Tätigkeit trat und jeden Widerstand gleichsam spielend überwand. Die Juden, welche griechische Bildung annahmen, werden schlechthin „Hellenisten“ (im engeren Sinne) genannt.

Der erste Schritt auf dem Wege der griechischen Bildung war die Annahme der griechischen Sprache, und zwar der Volkssprache oder des alexandrinischen Dialektes. Schon die Bedürfnisse des täglichen Lebens nötigten dazu. Je mehr sich die Juden an das Griechische gewöhnten, um so mehr kam einem großen Teile des Volkes die Kenntnis seiner Muttersprache abhanden. Daraus entstand in Ägypten, das für sich eine selbständige, religiöse Gemeinde war, von selbst das Bedürfnis nach einer griechischen Übersetzung der Heiligen Schrift. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts wurde mit dem Pentateuch der Anfang gemacht. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war die ganze Heilige Schrift ins Griechische übertragen[3]. Auch wurden zwei inspirierte Bücher, das Buch der Weisheit und das II. Buch der Makkabäer in dieser Sprache verfaßt. — Der zweite Schritt war, daß die Juden infolge des täglichen Verkehres mit den Griechen und des Besuches ihrer wissenschaftlichen Anstalten sich in die griechische Denkungsweise hineinlebten, die Philosophie und Bildung der Griechen überhaupt sich zueigen machten. So groß der Vorteil davon in formeller Hinsicht sein mußte, für die Reinheit des Glaubens lag darin eine große Gefahr. Denn wenn auch die heidnische Wissenschaft den alten Götterglauben gewissermaßen überwunden hatte, so war sie selbst dennoch ganz vom heidnischen Geiste durchtränkt, der als naturalistische Lebensweisheit überall, wo er Aufnahme fand, einem unbeschränkten, unsittlichen Lebensgenusse die Wege bahnte. Speziell Alexandrien war, wie die Schule der Wissenschaft, so auch das Emporium der epikuräischen Lebensweise. Das verführerische Beispiel der Griechen, besonders in der neuen

[3] Über den Ursprung dieser Übersetzung kamen unter den Juden allerhand Sagen in Umlauf. Nach dem unterschobenen Briefe des Aristeas sollen über Veranlassung des Königs Ptolemäus II Philadelphus (285—247) 72 gelehrte Juden aus Palästina den Pentateuch innerhalb 72 Tagen übersetzt haben. Daher erhielt die Version den stereotypen Titel „Septuaginta". Die Unechtheit des Briefes ist erst im 16. Jahrhundert erkannt worden. Jedoch ist wohl so viel daran geschichtlich, daß an der Übertragung mehrere gearbeitet haben. Im Talmud ist die Sage weiter ausgeschmückt. Die 72 Übersetzer seien in 72 Zellen eingeschlossen gewesen, haben aber dennoch eine vollkommen übereinstimmende Arbeit geliefert. Die übrigen Bücher sind nacheinander, wie das Bedürfnis es verlangte, übersetzt worden. Vg Kaulen, Einleitung 87 ff; OLZ 1901, 13 ff.

Weltstadt, wurde für die ohnehin zur Sinnlichkeit geneigten Juden um so gefährlicher, als die Fürsten mitunter sogar zur rohen Gewalt schritten, um dem Hellenismus auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens zum Siege zu verhelfen.

§ 57

Die Freiheitskämpfe der Makkabäer

Saulcy, Histoire des Maccabées 1880; Weiß, Judas Maccabäus 1897; Schürer, Geschichte des Judentums im Zeitalter Christi, 4, I 1901, 179 ff; Hontheim, Zur Chronologie der beiden Makkabäerbücher ZkTh 1919, 1 ff; Kugler, Von Moses bis Paulus (Chronologie und historische Beziehungen zwischen den beiden Makkabäerbüchern), 345 ff; Herkenne, Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches BSt VIII 4; Höpfl, Das Chanukafest, Biblica 1922, 165 ff; Kaulen, Einleitung II 118 ff; Knabenbauer, Commentarius in duos libros M. (Cursus) 1907; Gutberlet, das erste Buch der Makkabäer 1920. — Die Kommentare von Keil (1875); Zöckler, 1891.

Die Hellenisierung der Juden ging in Palästina nicht ebenso schnell vor sich wie in der Diaspora. Immerhin aber rückte das griechische Element auch hier stetig, wenngleich langsam, von der Küste gegen das Innere des Landes vor, und bereits am Beginne des zweiten Jahrhunderts hatte sich der Hellenismus sogar in Jerusalem, vorerst nur in engeren Kreisen, eingebürgert. Diesem Fortschritt wurde noch in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts Halt geboten, ja es gelang sogar, den Hellenismus auf Jahrzehnte hinaus aus seiner bereits gewonnenen Stellung zu verdrängen. Den Anstoß zu diesem Wandel der Dinge gab der syrische König Antiochus IV Epiphanes durch einen Schritt, mit welchem er das gerade Gegenteil von dem erreichte, was er bezwecken wollte. Nicht zufrieden mit der von Alexander dem Großen ins Auge gefaßten Weltbildung, wollte dieser eitle, unberechenbare Herrscher den Ruhm sich erwerben, Gründer einer hellenistischen Weltreligion zu sein. Diesem Plane stand vor allem die jüdische Religion entgegen; diese mußte darum beseitigt werden. Zu diesem Zwecke beschwor Antiochus eine zielbewußte, grausame Verfolgung der rechtgläubigen Juden herauf; eben dadurch rief er aber eine mächtige, immer weiter um sich greifende religiöse Reaktion hervor, die erst nach 34 Jahren mit Erkämpfung der vollen religiösen und politischen Freiheit der Juden zur Ruhe kam. Die Geschichte die-

ser Kämpfe ist in den beiden „Büchern der Makkabäer" niedergelegt.

A) Die zwei Bücher der Makkabäer

Wenngleich beide Bücher den gleichen Gegenstand, nämlich den Kampf um die Freiheit des jüdischen Glaubens, behandeln und darum mit Recht den gleichen Namen tragen, so weisen sie doch in mehrfacher Hinsicht eine große Verschiedenheit auf.

1) Vor allem ist der Zeitraum der in ihnen dargestellten Ereignisse beiderseits verschieden. I M beginnt nach kurzer Erwähnung Alexanders des Großen und der Teilung seines Reiches mit Antiochus IV Epiphanes (175—164) und führt die Geschichte bis zum Tode des jüdischen Landesfürsten und Hohenpriesters Simon (135) weiter. II M greift auf die von König Seleukos IV (187—175) versuchte Konfiskation des Tempelschatzes zurück; sein eigentlicher Gegenstand ist aber die Beschreibung des von Antiochus IV heraufbeschworenen Religionskampfes, der Erhebung des Priesters Mathathias und des von seinem Sohn Judas Makkabäus siegreich durchgeführten Befreiungskampfes. Es erwähnt aber nicht mehr den tragischen Tod dieses Helden und den dadurch bewirkten vorübergehenden Rückschlag, sondern schließt mit dem Sieg des Judas über Nikanor, den Feldherrn des syrischen Königs Demetrius (161). Es umfaßt demnach nur einen Zeitraum von 15 Jahren, während I M die Geschichte von 40 Jahren behandelt.

2) Die Bücher sind auch ganz verschieden hinsichtlich der Ursprache, in der sie abgefaßt sind, sowie des Stiles und der ganzen literarischen Anlage. I M war ursprünglich hebräisch geschrieben, es ist aber nur in der griechischen Übersetzung auf uns gekommen, aus der alle anderen Versionen abstammen. II M ist aber von Anfang an griechisch verfaßt worden. — I M bietet eine nüchterne, schmucklose, fast rein objektive Berichterstattung mit vielen chronologischen Angaben und im allgemeinen mit strenger Einhaltung der chronologischen Reihenfolge der Ereignisse. II M will nicht eine eigentliche Geschichte der behandelten Periode bieten; der Verfasser hat seiner Arbeit das leider verloren gegangene fünfbändige Werk eines gewissen Jason von Cyrene zugrundegelegt, eine Art Auszug daraus gemacht, war aber dabei, wie vielleicht schon das ihm vorgelegene Quellenwerk, weniger auf historisch genaue, chronologisch geordnete Darstellung als viel mehr, wie er selbst betont, darauf bedacht, den Lesern eine angenehme und nützliche Lektüre zu bieten und die in seinem Buch enthaltenen geschichtlichen Nachrichten zum unmittelbaren Zweck religiöser Belehrung und Erbauung zu verwerten. Er verleiht hin und hin in rhetorisch schwungvoller Sprache seinem eigenen Urteil über Personen, Handlungen und Ereignisse und besonders über den inneren Zusammenhang der letzteren, Ausdruck, wobei er auch auf das nur durch den Glauben erfaßbare Verhältnis Gottes zu seinem Volke und auf das wundervolle unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschichte seines Volkes den größten Nachdruck legt.

Beide Werke sind vollkommen selbständig verfaßt, und es hat wohl keiner der beiden Autoren die Arbeit des anderen benützt. Darum ist auch die Geschichtsdarstellung in beiden eine ganz individuelle und die Auswahl des Stoffes beiderseits voneinander unabhängig. In jedem der beiden Bücher finden sich Nachrichten, die im andern fehlen, und dient besonders II M dazu, den in I M dargestellten Gang der Ereignisse in Einzelheiten genauer zu bestimmen, als es aus diesem allein möglich wäre.

4) Die Zeit der Abfassung läßt sich für beide Bücher nur aus inneren Gründen erschließen. I M erwähnt noch die Annalen (liber dierum) über Simons Sohn und Nachfolger Johannes Hirkanus († 105); es ist also nach seinem Tod verfaßt. Seine Entstehung darf aber nicht später als 63 v Chr angesetzt werden; denn, hätte der Verfasser die in diesem Jahr erfolgte Eroberung Jerusalems durch Pompejus gekannt, so würde er kaum so wohlwollend über die Römer und das Bündnis mit ihnen geschrieben haben. Die Abfassung fällt also in die Zeit zwischen 104 und 63. Eine genauere Bestimmung ist unmöglich. — Was die Abfassung von II M betrifft, so hat man daraus, daß wohl noch des Judas Sieg über Nikanor, aber nicht mehr sein bald darauf erfolgter Tod erwähnt ist, geschlossen, das Buch sei in der kurzen Zeitspanne zwischen diesen beiden Ereignissen verfaßt worden. Dieser Schluß ist aber wohl falsch. Der Verfasser wollte offenbar ein Ruhmesblatt der Geschichte seines Volkes bieten. Die Erwähnung des tragischen Endes des Hauptheldeu und besonders der für die Juden wenig ehrenvollen Haltung, die an dem Tode ihres Führers mitschuldig war, hätten das Bild nur getrübt. Es kann darum das Buch Jahre nach dem Tode des Judas verfaßt worden sein. Eine genauere Datierung ermöglichen die zwei Briefe, die dem Werk als Einleitung vorausgeschickt sind. Eine unbefangene Prüfung erweckt durchaus nicht den Eindruck, daß diese Briefe dem Buche erst später eingefügt wurden; sie sind vielmehr als Einleitung des Verfassers zu seiner Darstellung anzusehen, haben ihm also bei der Abfassung des Werkes vorgelegen. Nun ist das Schlußdatum des ersten Briefes (1, 10 a) das Jahr 188 der im Buch selbst verwendeten Seleukiden-Ära = 125 v Chr. Man ist darum zur Annahme berechtigt, daß das Buch (wahrscheinlich bald) nach diesem Jahr geschrieben worden ist.

Die Glaubwürdigkeit von I M wird allgemein anerkannt; II M aber findet bei den Protestanten wegen der Wunder, die es berichtet, und wegen des in den Vordergrund gestellten göttlichen Pragmatismus nicht dieselbe Beurteilung. Auch soll es in seiner Geschichtsdarstellung da und dort mit I M in unlösbarem Widerspruch stehen. Dieser trete insbesonders in der chronologischen Fixierung einzelner Ereignisse zutage, die darin auf ein anderes Jahr als in I M angesetzt werden. Die chronologischen Schwierigkeiten sind in der Hauptsache darauf zurückzuführen, daß der Verfasser von II M im Interesse seines Zweckes da und dort den chronologischen Rahmen mit Absicht verlassen hat, anderseits dort, wo er sich innerhalb dieses Rahmens gehalten, I M ihn verlassen und Gleichartiges, wie zB die Kämpfe im Ostjordanlande (Kp 5) zusammen behandelt hat. Die Lösung der dadurch bewirkten Schwierigkeiten ist Sache eingehender Detailuntersuchung, für welche auf Kuglers Abhandlung verwiesen sei, worin teilweise ganz neue Bahnen auf umso

festerem Grund betreten sind. Die chronologische Frage verlangt aber auch hier eine kurze Klarstellung über die in beiden Büchern verwendete Ära.

Die Seleukiden-Ära. — Die Regierungszeiten der Seleukiden wurden in den Urkunden des Reiches nach einer neuen, der sogenannten Seleukiden-Ära, bestimmt. Diese ist auch in beiden Büchern der Makkabäer verwendet, wie aus den vielen Zeitangaben, besonders aus der ersten Erwähnung I 1, 11 (im Jahre 137 des Reiches der Hellenen) ersichtlich ist. Benützen demnach die Makkabäer die gleiche Ära wie die profanen Urkunden, so halten sie sich an einen anderen Ausgangspunkt (Epoche), und die beiden Bücher selbst weichen untereinander hinsichtlich der Epoche wieder voneinander ab. Die babylonische Seleukiden-Ära beginnt nämlich mit dem Jahresanfang (1. Nisan) des Jahres **311** v Chr, während die Ära in den beiden Makkabäerbüchern mit dem Jahre **312** beginnt, in welchem Jahr der Begründer der Dynastie, Seleukus I, durch den mit Hilfe des Ptolemäos über Antigonos erfochtenen Sieges seine Herrschaft eigentlich begründet hat. Die beiden Bücher halten sich aber nicht an den gleichen Jahresanfang. I M nimmt den Jahresanfang mit 1. Nisan (Beginn des Frühlings) und berechnet darum die Jahre der Seleukiden-Ära vom 1. Nisan 312; II M nimmt den Jahresanfang mit 1. Tischri (Beginn des Herbstes) und berechnet darum die Jahre vom 1. Tischri 312 an. I M datiert also um ein Jahr und II M um ein halbes Jahr früher als die profanen Urkunden; II M hinwiederum ein halbes Jahr später als I M. Dies hat zur Folge, daß Ereignisse, welche zwischen 1. Tischri und darauffolgendem 1. Nisan sich zugetragen haben, in beiden Büchern auf das gleiche Jahr, solche aber die zwischen 1. Nisan und dem darauffolgenden 1. Tischri geschehen sind, in II M um ein Jahr später angesetzt werden. So belagert nach I M 20 Judas im Jahre **150** die Syrer-Burg auf dem Sion, was Antiochus V veranlaßt, die Juden mit Krieg zu überziehen. Der Kampf selber fiel in den Sommer des gleichen Jahres. Judas hat also das Heranziehen des Gegners ebenfalls im gleichen Jahre, und zwar entweder noch im Frühling oder schon im Sommer, also zwischen 1. Nisan und 1. Tischri erfahren. Nach II M 73, 1 erhält er aber diese Kunde im Jahre **149**. Hier liegt also kein Widerspruch, sondern nur die Verwendung der um ein halbes Jahr späteren Epoche vor. Dasselbe gilt von allen anderen analogen Fällen.

B) Verfolgung, Kampf und Sieg

a) Das Religionsedikt des Antiochus Epiphanes und die Erhebung des Mathathias

Eingeleitet wurde die Verfolgung der Juden durch eine früher ganz unerhörte Einmischung der syrischen Fürsten in die inneren Angelegenheiten Judäas, wozu hinwieder die gewissenlose Selbstsucht hervorragender Hellenisten, die von der Gunst der Könige neuen Gewinn erhofften, die Hand bot. Schon den Vorgänger des Antiochus, Seleukus IV Philo-

pator (187—175), machte der ränkesüchtige Tempelvorsteher Simon auf den reichen Tempelschatz zu Jerusalem aufmerksam, offenbar um dem König einen Fingerzeig zu geben, wie er die infolge der vielen Kriege leere Staatskasse auf leichte Weise wieder füllen könnte. Seleukus sandte den Heliodorus nach Jerusalem, damit er die Tempelgüter konfisziere; dieses frevelhafte Attentat wurde aber durch wunderbares Eingreifen Gottes selbst vereitelt (II Makk 3). — Auch Antiochus IV Epiphanes (175—164) gab das Strebertum hellenistischer Juden die erwünschte Gelegenheit zur Einmischung. Jason (gräzisiert aus Jesus), der Bruder des Hohenpriesters Onias III (199—175), wollte selbst an dessen Stelle kommen und bot dem König dafür eine große Summe Geldes an. Antiochus ging ohne Rücksicht auf die Vorschriften des jüdischen Gesetzes darauf ein und setzte den pflichttreuen Onias ab. Jason (175—172) erwies sich nun dem König auch dadurch gefällig, daß er dem Hellenismus Vorschub leistete, ja sogar heidnisches Wesen auf jede Weise förderte. In kurzer Zeit gelang es ihm, für den Hellenismus derart die öffentliche Meinung zu gewinnen, daß selbst Priester mit Verachtung der Würde ihres Amtes sich zu den heidnischen Spielen drängten (I 1, 12—16; II 4). Doch sollte sich Jason nicht lange seines Amtes erfreuen. Schon nach drei Jahren machte Menelaus, der Bruder des früher genannten Simon, dem König ein noch größeres Angebot. Auch Jason wurde abgesetzt. Als aber der neue Hohepriester (172—162) nicht die versprochene Zahlung leistete, wurde das Hohepriestertum seinem Bruder Lysimachus übertragen. Dieser machte sich durch sein unmenschliches Betragen allgemein verhaßt und fiel nach kurzer Zeit bei einem Straßenauflauf der Volksrache zum Opfer; sein Bruder und Mitschuldiger Menelaus aber wußte sich derart bei Antiochus einzuschmeicheln, daß er neuerdings in seinem Amt bestätigt wurde. Jason wollte sich seine Absetzung auf die Dauer nicht gefallen lassen und überfiel darum unvermutet Jerusalem, wobei ein furchtbares Blutbad angerichtet wurde. Nun begann Antiochus seine Feindseligkeiten gegen die Juden, zunächst aus Furcht vor diesem unruhigen und unverläßlichen Volk. Auf seiner Rückkehr von Ägypten, wohin er einen Feldzug unternommen hatte, trat er in Palästina als Feind der Juden auf (170). Jerusalem wurde gestürmt, viele Tau-

sende seiner Einwohner wurden hingerichtet oder in die Sklaverei verkauft. Antiochus schändete sogar den Tempel und beraubte ihn seiner kostbarsten Schätze (I 1, 17—29; II 5, 1—23). Als zwei Jahre später sein nächster Feldzug nach Ägypten infolge Einschreitens der Römer für ihn einen ungünstigen Ausgang nahm, da beschloß er, dafür an den Juden Rache zu nehmen. Er erließ ein Edikt, durch welches in seinem ganzen Reich eine einheitliche heidnische Religion vorgeschrieben wurde (I 1, 43). Ob Antiochus diesen Plan schon länger bei sich erwogen hatte, läßt sich nicht bestimmen. Seinem Charakter würde es entsprechen, in einem so weitgehenden Schritt, dessen Folgen gar nicht vorausgesehen werden konnten, nichts weiter als den Ausbruch einer unberechenbaren Laune zu finden. Der Erlaß war selbstverständlich vor allem gegen die Juden gerichtet und sollte mit allem Aufgebot der staatlichen Macht durchgeführt werden. Ein zahlreiches Heer wurde unter Führung des Apollonius nach Palästina geschickt, um dort das Religionsedikt durchzuführen. Jerusalem wurde ein zweitesmal erobert und die Stadt Davids zu einer syrischen Festung umgebaut. Allenthalben stellte man im Land heidnische Altäre auf, sogar der Brandopferaltar des Tempels wurde durch ein Götzenbild entweiht (Dez. 167), die Übung der jüdischen Religion, insbesondere die Beschneidung bei Todesstrafe verboten. Wie sich nach den Ereignissen der letzten Jahre nicht anders erwarten ließ, erklärten sich viele Juden bereit, dem Willen des Königs Folge zu leisten. So manche hatten den Glauben der Väter schon früher im Herzen verloren, andere gaben dem Druck der Verfolgung nach. Jedoch fehlte es nicht an solchen, welche den martervollsten Tod dem Abfall vom Glauben vorzogen. Als Muster der Glaubensstärke werden der Schriftgelehrte Eleazar und eine Mutter mit sieben Söhnen angeführt (II 6, 18—7, 42). Wer konnte, floh in die Wüste oder in das Gebirge. Von solchen Flüchtlingen ging die Reaktion aus, welche der Sache des Glaubens zum Sieg verhalf.

Der Priester Mathathias zog sich mit seinen fünf Söhnen Johannes, Simon, Judas, Eleazar und Jonathas von Jerusalem nach Modin (nordwestlich von der Hauptstadt) zurück, um ungehindert den Pflichten seiner Religion obliegen zu können. Als auch dorthin königliche Beamte kamen, um dem Religionsedikt Achtung zu verschaffen, und ein Jude

sich herbeiließ, öffentlich den Götzen zu opfern, so hieb Mathathias sowohl diesen Juden als den amtierenden Beamten nieder und floh dann mit seinen Söhnen ins Gebirge; dort organisierte er den Aufstand. Rasch sammelten sich um ihn gleichgesinnte Männer zum Zweck gemeinsamer Gegenwehr; auch Assidäer schlossen sich ihm an. So wuchs das kleine Häuflein bald zu einem staatlichen Heer heran, das sich zunächst gegen die abgefallenen Landsleute wandte und Judäa von diesem Ärgernis sowie von den Götzenaltären säuberte (I 2). Als bald darauf (166) Mathathias starb, wurde seinem dritten Sohn Judas, dem Makkabäer[1], die militärische Führung übertragen.

b) Judas der Makkabäer

Siegreiche Kämpfe des Makkabäers. — Judas der Makkabäer setzte zunächst die Säuberungstätigkeit seines Vaters rastlos fort. Er bewies dabei sowie bei den folgenden kriegerischen Unternehmungen eine unerhörte Tatkraft, seltenen Mut, ein außerordentliches Führertalent und ein unbegrenztes Gottvertrauen. Mochte ihm auch der Feind in noch so großer Überzahl gegenüberstehen, im Bewußtsein, daß er für die Sache Gottes kämpfe, und im Vertrauen auf dessen Hilfe verlor er nicht nur selbst nie den Mut, sondern er verstand es auch, seine Kämpfer mit demselben Vertrauen auf Gott und mit dem gleichen Mut zu erfüllen und sie dadurch von Sieg zu Sieg zu führen.

Zunächst waren es einleitende Kämpfe, in denen er die syrischen Feldherrn Apollonius und Seron besiegte. Durch diese Mißerfolge gereizt, beschloß Antiochus IV mit dem Aufgebot großer militärischer Macht die Juden niederzuwerfen. Er bestellte Lysias zum Reichsverweser für die westlichen Länder und übergab ihm die Hälfte seines gesamten Heeres. Lysias übertrug das Kommando über die gegen die Juden bestimmte Streitmacht drei Feldherrn, Pto-

[1] Die Ableitung des Namens *Μακκαβαῖος* ist unsicher. Wahrscheinlich wurde Judas wegen seiner siegreichen Tapferkeit nach dem hebräischen Wort maqqaba' (Hammer) benannt. Von ihm ging der Name auf die ganze Familie und auf alle Glaubenshelden derselben Zeit über. Die Familie des Mathathias wird auch die der Hasmonäer genannt, wahrscheinlich nach *Ἀσαμωναῖος* einem Ahnen des genannten Priesters (cf Joseph. Antiqu. XIV 6. 4).

lemäus, Nicanor und Gorgias, von denen der an zweiter Stelle genannte als der eigentliche Heerführer anzusehen ist. Dieser war sich angesichts der unzulänglichen Kampfmittel seines Gegners des Erfolges so sicher, daß er schon 1000 Sklavenhändler bestellte, um durch den Verkauf der gefangenen Juden an sie den den Römern schuldigen Tribut aufzubringen. Judas brachte aber zuerst bei Emmaus dem Nicanor, und sogleich darauf dem Gorgias eine entscheidende Niederlage bei (im Mai 147 SAeI = 166 v Ch) — Lysias wollte dafür an Juda Rache nehmen, sammelte hiezu eine neue noch viel größere Armee und zog „im folgenden Jahre" (148 SAeI = 165) mit den Unterfeldherrn Timotheus und Bacchides (II 8, 30) gegen den Makkabäer zu Felde. Trotz der sechsfachen Überzahl erlitten die syrischen Truppen eine noch größere Niederlage (wahrscheinlich in der zweiten Hälfte November 165). Die Juden hielten darauf nach ihrem Einzug in Jerusalem eine Siegesfeier ab, mit der die Tempelreinigung verbunden wurde. Der durch heidnische Opfer entehrte Brandopferaltar wurde niedergerissen und ein neuer Altar aufgestellt, die heidnischen Altäre wurden zerstört, zum Schluß die Tempelweihe vorgenommen und das Laubhüttenfest nachgetragen (am 25 Kislev = Dezember 165). Um den Waffenerfolg und den Bestand des wiedereingeführten regelmäßigen Opferdienstes zu sichern, ließ Judas die Burg Sion und die für Jerusalem ein Bollwerk gegen Angriffe vom Süden her bildende Festung Betsur noch mehr befestigen.

Die erkämpfte Waffenruhe hatte aber nur kurzen Bestand. Jedenfalls durch die Syrier aufgereizt, erhoben sich nacheinander die Heiden der umliegenden Länder gegen die Juden (I 5, 1. 2). Die Feindseligkeiten begann der syrische Feldherr Gorgias, der Befehlshaber in Idumäa war; mit ihm erhoben sich die Idumäer selbst; sie wurden aber von Juda schwer gezüchtigt, ihre festen Plätze und Türme erobert (I 5, 3—5; II 10, 14—23). Dann kehrte der Makkabäer seine Waffen gegen die unter Führung des Timotheus stehenden Freischaren der Ammoniter im Ostjordanland. Er besiegte Timotheus in mehreren Schlachten, kehrte darauf nach Eroberung der Festung Jazer nach Judäa zurück (I 5, 6—8). Dort drohte nämlich neue Gefahr. Der frühere besiegte syrische Feldherr Timotheus (nicht zu ver-

wechseln mit dem Führer der ammonitischen Freischaren) fiel nämlich mit einem ungeheuren Heere in Judäa ein. Der Makkabäer brachte ihm aber, unterstützt durch eine himmlische Erscheinung, eine vernichtende Niederlage bei, bei der über 25.000 Feinde fielen. Timotheus floh in die Festung Gazara (im Westen von Jerusalem), wo er bei der Eroberung der Stadt gefangen und getötet wurde (II 10, 24—38). Bald darauf unternahm Lysias selbst mit einem Heere von über 80.000 Mann einen neuerlichen Rachezug gegen Juda. Er bezwang Betsur, und es schien, als ob diesmal der Makkabäer der Übermacht erliegen müsse. Im entscheidenden Moment verlieh eine neuerliche Himmelserscheinung den Kämpfern neue Kraft und brachte die Syrier in Verwirrung, so daß Lysias auch diesmal gänzlich geschlagen wurde und sein Heil in der Flucht suchen mußte, worauf er selbst, von der Unbesiegbarkeit des Judas überzeugt, sich zum Friedensschluß bereit erklärte und auch den inzwischen auf den Thron gekommenen König Antiochus V bestimmte, mit den Juden einen Friedensvertrag abzuschließen, der ihnen auf Grund von 4 darauf bezüglichen Schreiben volle Religionsfreiheit brachte (II 11).

Aber auch jetzt kam für die Juden noch keine Zeit der Ruhe. Kaum hatten sie sich der Friedensarbeit hingegeben, um die Ernte einzuheimsen, als aus Gilead, Galiläa und den nördlich davon gelegenen Städten bis Tyrus und Sidon hinauf eine Hiobsbotschaft nach der anderen einlief. Überall wurden die Juden durch heidnische, von den Syriern geschürte Volkserhebungen in ihrem Eigentum und Leben bedroht, (I 5, 9—15). Judas hatte soeben die Städte Joppe und Jamnia gezüchtigt (II 12. 5—9), als er noch vor vollendeter Arbeit sich genötigt sah, den verfolgten Brüdern Hilfe zu bringen. Sein Bruder Simon wurde nach Galiläa geschickt, er selbst wandte sich mit seinem Bruder Jonathas nach dem Ostjordanland, während Josephus und Azarias als Befehlshaber der in Juda zurückgelassenen Garnison den Auftrag erhielten, in Abwesenheit des Makkabäers keinen Angriff zu unternehmen (I 5, 16—20). Das Unternehmen des Simeon in Galiläa, wo wieder der frühere Anführer der Ammoniter Timotheus an der Spitze der Verfolger stand, war von vollem Erfolg begleitet, und in Galiläa folgte überall, wohin Judas seine Waffen kehrte, ihm der

Sieg auf dem Fuß. Die judenfeindlichen Städte wurden erobert und zerstört, und Judas zog mit den befreiten Volksgenossen nach Jerusalem zurück (18, 21—53; II 12, 10—12—31). Er kam gerade zurecht, um auch dort als Retter in der äußersten Not aufzutreten. Joseph und Azarias hatten sich an seinen Befehl nicht gehalten, sondern aus Eifersucht auf die nach Jerusalem gemeldeten Waffenerfolge der Makkabäer einen Ausfall gegen Idumäa gemacht. Sie wurden aber von Gorgias mit großen Verlusten zurückgeschlagen. Judas war unmittelbar vor dem Pfingstfest nach Jerusalem zurückgekehrt; sogleich nach den Festtagen brach er gegen Gorgias auf, dem er wieder eine Niederlage beibrachte. (I 5, 55—66; II 12, 31—38). In diesen Kämpfen fielen ausnahmsweise mehrere Juden. Bei ihrer Beerdigung sah man, daß sie heidnische Amulette am Körper getragen hatten. Hier war es, wo Judas eine Kollekte veranstaltete, um für die Seelenruhe der Gefallenen Opfer darbringen zu lassen zum Beweis des Glaubens an die Unsterblichkeit und an die Vergeltung im Jenseits, sowie an die Möglichkeit, den abgeschiedenen Seelen durch Gebet und Opfer zu Hilfe zu kommen (II 12, 39—46).

Das Schicksal Antiochus IV. Epiphanes. — Während Judas in Palästina den Monotheismus zum Siege führte, ging König Antiochus in fernen Landen der verdienten Strafe Gottes entgegen. Als er dem Lysias den Auftrag gegeben hatte, die Juden für ihren Widerstand zu züchtigen, zog er selbst mit der Hälfte seines Heeres nach Persien, um dort durch militärische Eintreibung der rückständigen Steuern und durch Brandschatzung reicher Gegenden die durch die ständigen Kriege geleerten Staatskassen wieder zu füllen. Dabei hatte er es insbesonders auf Elymais abgesehen, wo er sogar den mit großen Reichtümern ausgestatteten Tempel plündern wollte. Als aber dieser Plan ruchbar wurde, entstand eine Volkserhebung gegen ihn; er wurde in die Flucht geschlagen und mußte sich eiligst gegen Babylon zurückziehen. Noch in Persien erhielt er die Nachricht von den Niederlagen seiner gegen die Juden geschickten Truppen und vom Sieg des jüdischen Monotheismus. Unter dem Eindruck dieser erschütternden Kunde und aller der Mißerfolge seiner Politik in Ost und West fiel er in eine schwere Krankheit. Trotzdem faßte er den Entschluß, an den Juden Rache

zu nehmen und wollte in Eilfahrten Antiochien erreichen, um sobald als möglich den Krieg gegen die Juden wieder aufzunehmen. Infolge der beschleunigten Fahrt fiel er aber aus dem Wagen, wodurch seine Krankheit noch mehr gesteigert wurde. Zum körperlichen Leiden gesellte sich Schwermut bis zur geistigen Umnachtung. In dieser verzweifelten Lage ernannte er seinen Günstling Philippus zum Reichsverweser und Erzieher seines gleichnamigen Sohnes und Thronfolgers, was einer Absetzung des Lysias gleichkam, der sich als unfähig und der ihm gestellten Aufgabe als nicht gewachsen erwiesen hatte. Seine Krankheit nahm immer ekelhaftere Formen an, indem er bei lebendigem Leib von der Verwesung ergriffen wurde. Zu spät erkannte er an diesen furchtbaren Schicksalsschlägen die rächende Hand Gottes, gegen den er sich so frevelhaft erhoben hatte. Gerne hätte er jetzt, um dem immer näher kommenden furchtbaren Tod zu entrinnen, das viele Unglück gut gemacht, das er über das Judenvolk gebracht; er richtete sogar, um den Wandel seiner Gesinnung auszudrücken, ein huldvolles, von Äußerungen des Wohlwollens triefendes Schreiben an die Juden. Aber das Strafgericht Gottes war nicht mehr aufzuhalten. Ferne von seiner Hauptstadt starb er, von niemand betrauert, eines elenden Todes (I 6, 1—16; II 9).

Lysias hatte gewiß schon während der Krankheit des Antiochus von der ihm zugedachten oder schon ausgesprochenen Absetzung erfahren und suchte dem zum Nachfolger bestimmten Philippus durch rasches Handeln zuvorzukommen. Er erklärte den früher seiner Erziehung anvertrauten Sohn des sterbenskranken Königs als Regenten des Reiches und ließ sich von ihm als Reichsverweser bestätigen. Nach dem bald darauf erfolgten Tode des Königs bestieg der junge Thronfolger als Antiochus V Eupator den Thron.

Die modernen Bibelkritiker haben wie fast in der ganzen Geschichtsdarstellung vom II M so ganz besonders im Bericht über den Tod des Antiochus IV Epiphanes und die damit zusammenhängenden Ereignisse Widersprüche mit I Makk behauptet. Der Schein spricht auch wirklich für diese Annahme.

1) So erhält nach I 6, 5 Antiochus auf seinem Rückzug noch in der Provinz Persis die Nachricht von den Niederlagen seiner Heere in Palästina, während II 9, 3 die Gegend von Ekbatana in Medien hiefür angegeben wird. — Über Ekbatana, das ganz abseits vom Wege

nach Babylon liegt, konnte die Rückreise nicht gegangen sein. Die Lösung dieser Schwierigkeit bietet Kugler aus den Berichten der Historiker Polybius und Porphyrius. Diese melden, daß Antiochus in Tabae, einer Stadt der persischen Paraetacene gestorben sei. Damit kann nur die in dieser Landschaft gelegene Stadt Gabae gemeint sein, die in der Nähe von Aspadan lag, wenn nicht damit identisch war. Wie Tabae durch einen Schreibfehler aus Gabae, so ist auf gleiche Weise Agbatana (Ecbatanae) aus Aspadana entstanden. Der behauptete Widerspruch zerrinnt damit in nichts.

2) Auch die Zeit des Todes soll in den beiden Büchern verschieden angegeben sein. Nach I 4, 36—6, 16 starb Antiochus nach der Tempelweihe und den darauffolgenden Kämpfen gegen die Edomiter, Ammoniter usw, während nach II 9, 1—10, 9 die Tempelweihe auf den Tod des Antiochus folgte. Auch die in diese Zeit fallenden kriegerischen Ereignisse seien in beiden Büchern in einander widersprechender chronologischer Reihenfolge dargestellt. — Kugler zeigt dagegen zunächst, daß in II der Bericht über die I 5, 28—35 gemeldete Niederlage des Lysias ausgefallen sein muß und davon nur das letzte Bruchstück in 8, 30—33 geblieben ist und daß dies für sich allein an unrichtiger Stelle steht, da v 34—36 sich dem genetischen Zusammenhang nach an v 29 anschließt und gewissermaßen nur die Fortsetzung und der Abschluß des Berichtes über die Niederlage des Nicanor ist. Er konstatiert ferner, daß in II M wirklich eine andere Reihenfolge eingehalten ist, daß aber ebensogut wie die Auslassung eines Berichtes so auch die Umstellung von solchen von einem späteren Abschreiber herrühren konnte. Wahrscheinlich aber sei, daß der von II M eingehaltenen Reihenfolge nicht das Versehen eines späteren Abschreibers, sondern eine wohl schon vom Verfasser selbst verfolgte Absicht zugrunde liege. Wie dieser auch sonst öfter seinem erbaulich-didaktischen Zweck zuliebe von der chronologischen Reihenfolge abweicht, so konnte dies mit großer Wirkung auch hier der Fall sein, was ihn insbesonders bestimmen mochte, die Tempelweihe nach dem Tod des Antiochus zu berichten, um eine wirksame Steigerung in der Schilderung des über die Religionsfeinde hereingebrochenen Gottesgerichtes einzuhalten. Die ganze Darstellung nimmt sich aus, als ob der Verfasser zuerst (8, 1—31) die Züchtigung des Bedrängers in offener Feldschlacht, dann (8, 32—36) die Bestrafung der den Juden feindseligsten Diener des Königs, ferner (9, 1—29) die Rache Gottes am Könige selbst und endlich als Schlußstein des göttlichen Eingreifens (10, 1—9) die Vernichtung des heidnischen Kultus und die Wiedererstehung und den Triumph der wahren Religion zur Darstellung bringen wollte.

Kämpfe unter Antiochus V und Demetrius I. — Trotzdem Antiochus V Eupator bei seinem Regierungsantritt den Juden Friede und volle Religionsfreiheit zugesichert hatte, dauerte die Ruhe doch nur kurze Zeit. Der König, der seinen gottlosen Vater an Ruchlosigkeit noch zu

übertreffen schien, lieh das Ohr den Feinden der Juden, brach den von ihm selbst angeregten Friedensvertrag und rückte mit seinem Reichsverweser und Oberfeldherrn Lysias an der Spitze einer ungeheueren Heeresmacht gegen die Juden, die nur ganz unzulängliche Kräfte ihm entgegenstellen konnten. Von Modin, der Heimat der Makkabäer aus, wo Judas eine beobachtende Stellung eingenommen hatte, gelang es einer auserlesenen Schar jugendlicher, besonders mutiger Kämpfer durch einen nächtlichen Überfall dem syrischen Heere empfindliche Verluste beizubringen, weshalb Antiochus beschloß, mehr südlich zu ziehen und von Betsur aus, wo das Terrain die Entfaltung des ganzen Heeres und die Anwendung strategischer Künste erlaubte, gegen Jerusalem vorzurücken. Judas wurde dadurch genötigt, ebenfalls seine Stellung zu wechseln und zwischen Jerusalem und Betsur das feindliche Heer zu erwarten. Obwohl auf seiten der Juden Wunder der Tapferkeit verübt wurden, war ihr Häuflein zu schwach und zu geschwächt, um das Vordringen der feindlichen Übermacht aufzuhalten; sie mußten sich auf Jerusalem zurückziehen. Dadurch erhielt Antiochus gegen Betsur freie Hand. Der, außer dem Krieg besonders durch die Nichtbestellung der Felder — es war gerade Sabbatjahr — bewirkte Mangel an Nahrungsmitteln zwang die jüdische Besatzung, die Festung aufzugeben. Aber auch das syrische Heer war bereits in einem Zustand, daß sich Antiochus mit der Übergabe der Festung begnügte und gegen alle Gepflogenheit der Besatzung freien Abzug gewährte. Auch für Jerusalem wurde infolge Nahrungsmangel die Gefahr immer größer. Da kam der Stadt und ihren Verteidigern von anderer Seite unerwartete Hilfe. Da sich die Belagerung in die Länge zog, machte sich auch auf seiten der Syrier der Hunger immer mehr fühlbar, und es wurde immer schwieriger, das Heer zusammenzuhalten. Dazu kam noch aus Antiochien die Nachricht, daß der von Antiochus IV an Stelle des Lysias eingesetzte Reichsverweser Philippus sich gegen den König und gegen Lysias erhoben habe. Die dadurch geschaffene kritische Reichslage verlangte raschen Friedensschluß. Von Lysias gedrängt, bot Antiochus selbst den Frieden an, und die Juden nahmen angesichts der Unmöglichkeit, auch ihrerseits den Kampf länger fortzusetzen, das Angebot an. Wieder wurde den Juden

volle Religionsfreiheit gewährt und Judas vom König sogar mit Ehren überhäuft. Aber auch diesmal brach Antiochus das beschworene Wort, indem er gegen die vertragliche Zusicherung die Mauern der Sionsburg schleifen ließ. Darauf kehrte er eiligst nach Antiochien zurück. Er mußte seine eigene Stadt belagern. Jedoch konnte sich Philippus darin nicht halten. Wahrscheinlich schon während der Belagerung floh dieser nach Ägypten zu König Ptolemäus Philometor (I 6, 21—63; II 9, 29; 13).

Der Sieg der mosaischen Religion war damit besiegelt, der Friede im Innern aber leider nicht für die Dauer hergestellt. In Syrien war ein Thronwechsel im Gang. Demetrius I Soter (162—150), ein Sohn Seleukus' IV (älterer Bruder des Antiochus Epiphanes), glaubte auch ein Recht auf den syrischen Thron zu haben, und es gelang ihm, sowohl Antiochus V als Lysias aus dem Leben zu schaffen. An den neuen König wandte sich die Partei der Hellenisten, mit einem gewissen Alkimus an der Spitze, der selbst Hoherpriester werden wollte. Wirklich gelang es ihm mit Hilfe des syrischen Feldherrn Bacchides, in Palästina sich festzusetzen und sogar unter den strenggläubigen Juden Anhänger zu gewinnen (162—160). Aber auch diesen gegenüber gebärdete sich Alkimus wie ein Wüterich. Als nach dem Abzug des Bacchides Judas wieder Vorteile errang, schickte der König ein Heer unter Nikanor nach Palästina. Dieser suchte nach den ersten Kämpfen in Achtung der Tapferkeit seiner Gegner, sich mit Judas gütlich abzufinden und hielt einige Zeit mit ihm Frieden; dann aber trat er, auf Anstiften des Alkimus vom König gedrängt, mit Erbitterung gegen ihn auf. Er sollte Judas um jeden Preis vor Antiochus führen. Als dies seiner List nicht gelang, kam es zur Schlacht. Nikanor fiel, und sein Heer wurde aufgerieben; Judas war neuerdings Herr des Landes (161).

Aus vermeintlicher Staatsklugheit unternahm er nun einen Schritt, der recht bald zu bitterer Enttäuschung führen sollte. Die Juden hatten ihr Waffenglück vor allem der guten Sache und dem felsenfesten Gottvertrauen ihrer Führer zu verdanken. Was Gott dem Volk gewährt hatte, suchte nun Judas mit Hilfe von Menschen, ja von Heiden sicherzustellen. Er bot den Römern ein Bündnis an. Diese gingen bereitwillig darauf ein, weil sich ihnen so die beste Gelegenheit

bot, früher oder später auch in Palästina festen Fuß zu fassen. Judas erfuhr nur zu bald, daß er sich verrechnet hatte. Bacchides führte ein neues Heer gegen Palästina; angesichts der Übermacht desselben verloren die Truppen des Judas den Mut, und nur ein geringer Teil (800) derselben harrte bei ihm aus. Mit den Treugebliebenen nahm er den Kampf gegen die Syrier zwar mit Erfolg auf, verlor aber infolge seiner Tollkühnheit Schlacht und Leben (161). Mit den Syriern hatte die Hellenistenpartei gesiegt, die sich jetzt anmaßender als je gebärdete; alle Errungenschaften der Vergangenheit schienen verloren (I M 9).

C) Des Judas Brüder Jonathas und Simon

Unter Führung des Jonathas (161—143), der an die Stelle seines gefallenen Bruders trat, erstarkte allmählich wieder die Partei der Makkabäer. Er brachte im Verein mit seinem Bruder Simon dem Bacchides wiederholt Verluste bei, so daß dieser es endlich vorzog, Frieden zu schließen und die Selbständigkeit der Juden nicht weiter zu beanstanden. In der Folge brachen im syrischen Reich wieder Thronstreitigkeiten aus, welche Jonathas geschickt auszunützen wußte. Gegen Demetrius I erhob sich nämlich (152) Balas, genannt Alexander, vorgeblich ein Sohn des Antiochus Epiphanes, dessen Beinamen er sich beilegte. Beide suchten Jonathas für sich zu gewinnen und überboten sich deshalb an Zugeständnissen. Dieser stellte sich auf seiten Alexanders, nahm auf dessen Anerbieten hin die Würde des Hohenpriesters an (Laubhüttenfest 152) und blieb trotz der glänzenden Angebote des Demetrius Alexander treu, der, von Ptolemäus VI Philometor unterstützt, aus dem Kampf siegreich hervorging (150). Der neue König (150—145) hielt Jonathas hoch in Ehren und ernannte ihn sogar zum Strategen des Landes. Dafür erhielt er von ihm ausgiebige Hilfe gegen den gleichnamigen Sohn des Demetrius, der ebenfalls auf den Thron nicht verzichten wollte. Da aber nun auch Ptolemäus auf die Seite des neuen Prätendenten trat, so war es um Alexander geschehen. — Demetrius II Nikator (145—125) suchte anfangs Jonathas einzuschüchtern, wagte aber doch nicht, feindlich gegen ihn aufzutreten, sondern bestätigte ihm das Hohepriestertum und den Juden ihre Freiheit. Er versprach sogar, die syrische Festung auf

dem Sion räumen zu wollen, wofür ihm hinwieder Jonathas einen Aufstand der Antiochener niederkämpfte. Demetrius brach aber sein Versprechen, und so schloß sich Jonathas dem Tryphon an, der für seinen Schützling Antiochus VI Theos (145—142), den Sohn des Alexander Balas, den syrischen Thron beanspruchte. Um seine Stellung noch mehr zu sichern, erneuerte Jonathas das Bündnis mit den Römern und ging auch mit Sparta ein solches ein. Die Freundschaft zwischen Jonathas und Tryphon war nur von kurzer Dauer. Dieser trachtete nämlich nach der Krone (142—138); infolgedessen kam es zum Bruch. Da aber Tryphon seinen Gegner nicht anzugreifen wagte, lockte er ihn durch falsche Vorspiegelungen nach Ptolemais, nahm ihn dort gefangen und ließ ihn später umbringen.

Jetzt stellte sich Simon (142—135) an die Spitze des Volkes. Er schloß sich Demetrius II an, der ihm dafür das Hohepriestertum bestätigte, die Freiheit des Volkes anerkannte und insbesondere gänzliche Steuerfreiheit gewährte. Damit war die volle, nicht bloß religiöse, sondern auch politische Freiheit der Juden begründet. Sie hielten das Ereignis für wichtig genug, um von da an eine neue Zeitrechnung zu datieren[2]. Simon nahm auch die Burg der Syrier ein und tilgte so den letzten Schein fremder Oberherrlichkeit (Mai 141). Unter Simons tatkräftiger Herrschaft erlebte das Land ein seit Jahrhunderten ungekanntes Glück, das der Verfasser von I M mit begeisterten Worten schildert (14, 4—15). Im 2. Jahre seiner Herrschaft (September 141) wurden das Hohepriestertum und die Fürstenwürde durch Volksbeschluß in der Familie Simons für erblich erklärt. Auch Antiochus VII Sidetes, der für seinen in Persien inhaftierten Bruder Demetrius[3] die Regierung führte (138—128), bestätigte Simon alle seine Würden und verlieh ihm noch außerdem das Recht freier Münzprägung. Die Untreue des Königs störte bald wieder den Frieden des Landes. Er brach sein

[2] Anno centesimo septuagesimo ablatum est iugum gentium ab Israel. Et coepit populus Israel scribere in tabulis et gestis publicis: anno primo sub Simone summo sacerdote magno, duce et principe Judaeorum (I, 13, 41. 42).

[3] Demetrius hatte einen Kriegszug nach Persien unternommen, um dieses Reich zu erobern, wurde aber besiegt und gefangen genommen.

Wort und schickte zuerst Athenobius und später Cendebäus mit einem Heer gegen Simon. Der erstere versuchte gar keinen Angriff; der letztere aber wurde in die Flucht geschlagen. Simon konnte jedoch nicht lange die Frucht seiner Siege genießen. Sein eigener Schwiegersohn ließ ihn und zwei seiner Söhne bei einem Gastmahl, das er ihnen heuchlerisch gab, umbringen. Der dritte Sohn Simons, mit Namen Johannes, entkam dem gleichen, auch ihm zugedachten Schicksal und folgte dem Vater in der Regierung des Landes (I 13—16). Dies ist die letzte Nachricht von I M über die Dynastie der Hasmonäer.

§ 58

Die historisch-didaktische Literatur des Alten Testaments

Die göttliche Offenbarung hat das Gesetz und das Leben nach dem Gesetz zum Gegenstand. In dieser Hinsicht ist die Geschichte Israels und speziell auch die literarische Darstellung dieser Geschichte in den historischen Büchern eminent didaktischer Natur, indem darin der Pragmatismus des Alten Testaments in ganz auffallender Weise zum Ausdruck kommt. Immerhin wiegt aber in den historischen Büchern der geschichtliche Charakter derart vor, daß die Darstellung der Ereignisse als die Hauptsache anzusehen ist und ihr gegenüber das didaktische Moment mehr im Hintergrunde steht. Das Alte Testament enthält aber auch Bücher, die an erster Stelle den Zweck der religiösen Belehrung und Erbauung verfolgen, indem sie religiöse Wahrheiten darstellen und zu deren Befolgung im praktischen Leben aufmuntern. Dies ist in hervorragender Weise in fünf Büchern der Fall, die als poetische Bücher auch der Form nach sich von den historischen unterscheiden. Sie enthalten entweder größere Dichtungen, die je ein ganzes Buch ausfüllen, wie Job und das Hohe Lied, oder sie sind Sammlungen von Liedern, wie die Psalmen, oder Sammlungen von moralischen Abhandlungen und nützlichen Lebensregeln, wie die Sprüche Salomons, das Buch Jesus Sirach und das Buch der Weisheit. Es können aber auch drei im Gewande der Prosa und der geschichtlichen Darstellung auftretende Bücher hieher gerechnet werden, in denen bestimmte Wahr-

heiten durch die Darstellung der betreffenden Ereignisse gelehrt werden und deren Befolgung eingeprägt wird. Diese drei geschichtlich-didaktischen Bücher sind Judith, Tobias und Esther. Über diese Bücher ist in letzter Zeit eine lebhafte Kontroverse entstanden durch die verschiedene Antwort auf die Frage, ob der didaktische Zweck bei ihnen nicht bloß im Vordergrunde stehe, sondern derart die Hauptsache sei, daß die dargestellten Ereignisse überhaupt nicht der Geschichte angehören, sondern nur als Einkleidung zu dienen haben, um die betreffende Wahrheit lebendiger darzustellen, tiefer einzuprägen und für das praktische Leben wirksamer und fruchtbringender zu machen. Nach dieser Ansicht sind also diese Bücher nicht Geschichtsbücher, sie sind Erzählungen, sogenannte Midraschin, deren Inhalt nicht auf geschichtliche Treue, sondern nur auf innere Wahrheit Anspruch macht, analog den Parabeln im Neuen Testament oder der didaktische Zwecke verfolgenden Erzählungsliteratur anderer Völker.

Im Prinzip wurde zu dieser Frage bereits S 20 Stellung genommen. Daß es solche inspirierte Schriften geben kann, unterliegt keinem Zweifel; ob dieses oder jenes biblische Buch eine solche Schrift ist, darf aber nicht aus der Möglichkeit, sondern nur aus bestimmten Anzeichen geschlossen werden, und es ist darum jede Schrift für sich zu untersuchen. Eine große Rolle bei den Gegnern der traditionellen Auffassung spielt die Unwahrscheinlichkeit, auch die historische Unmöglichkeit der dargestellten Ereignisse, weshalb die Untersuchung gerade auf dieses Moment besondere Rücksicht nehmen muß.

A) Das Buch Judith

Neteler, Untersuchung der geschichtlichen und kanonischen Geltung des Buches Judith 1886; Brunengo, Il Nabucodonosor di Giuditta 1888; Weißmann, Das Buch Judith, historisch-kritisch beleuchtet 1890; Biolek, Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith. Weidenauer Studien IV (1911) 324 ff. Holzhammer-Selbst, 933 ff; Rießler, Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte, BZV 1, 32 f; Nikel, Das Alte Testament im Lichte der orientalischen Forschungen V, Vom Exil bis Christus. BZf VIII 5/6, 36 ff. Zschokke-Döller, 371 ff; zu den Einleitungs-Fragen besonders Kanlen-Hoberg, 96 ff; Meyer SJ, Zur Entstehung des Buches Judith. Biblica 1922, 193 ff.

Das Buch Judith berichtet, wie Juda durch das Gottvertrauen und den Mut einer Frau vor dem Angriff der Assyrier gerettet worden ist. Der Angriff des vom Feldherrn Holofernes geführten Heeres galt dem Schlüssel des Landes, der Bergfestung Bethulia, die durch Belagerung zur Übergabe gezwungen werden sollte. Schon dachte der Stadtoberste Ozias daran, die Stadt zu übergeben, nachdem ihr die Wasserzufuhr abgeschnitten war, da faßte die fromme Witwe Judith den kühnen Plan, den assyrischen Feldherrn in seinem eigenen Zelt unschädlich zu machen, was ihr unter Gottes auffallendem Schutz auch gelang. Der darauf von den Juden gemachte Ausfall und die Kunde vom plötzlichen Tod des Heerführers bewirkten eine regellose Flucht der Belagerungsarmee, wodurch die Rettung des Volkes besiegelt wurde.

Diese Episode wird in folgenden historischen Rahmen gestellt. Der Mederkönig Arphaxad hatte sein Reich weit ausgedehnt und die Hauptstadt Ekbatana sehr stark befestigt, wurde aber vom König der Assyrier Nabuchodonosor, der in Ninive herrschte, überwunden, worauf dieser auch die westlichen Staaten sich untertan machen wollte. Als aber seine die Unterwerfung fordernden Gesandten überall abgewiesen wurden, sandte er auf Grund eines Kriegsrates seinen Feldherrn Holofernes mit einem großen Heere gegen die unbotmäßigen Völker aus. Infolge seiner Siege wurde dieser auf seinem Zug durch Kleinasien und Syrien allenthalben mit Ehren aufgenommen; nur die Kinder Israels in Juda rüsteten sich, vom Hohenpriester Eliachim angeeifert, zur Gegenwehr, zu welchem Zwecke sie die Berggipfel und Engpässe besetzten; zugleich wandten sie sich mit Gebet und Buße an den Herrn. Der durch den Widerstand dieses kleinen Volkes erbitterte Holofernes erhielt dann vom Ammoniterfürsten Achior Aufklärung über die Geschichte Israels und über den in ihr wirksamen Zusammenhang zwischen dem Verhalten des Volkes zu Gott und seinem zeitlichen Glück und Unglück. So würden die Juden auch jetzt unbesiegbar sein, wenn sie treu zu ihrem Gott halten. Achior wurde für seine die Ehre der assyrischen Waffen kränkende Rede den Israeliten ausgeliefert, um dann nach deren unaufhaltbarer Besiegung gemeinsam mit ihnen die Rache Assurs an sich zu erfahren. Darauf erfolgte die Belagerung von Bethulia.

Daß durch diese Erzählung die Macht lebendigen Gottvertrauens, die Liebe Gottes zu seinem Volke und die Belohnung treuer Hingabe an ihn durch Rettung in äußerster Not gelehrt wird, liegt auf der Hand. Die Frage ist, ob hier, wenn auch zum Zwecke religiöser Belehrung, ein geschichtliches Ereignis, so wie es sich zugetragen hat, mitgeteilt, oder nur das geschichtliche Gewand, die Form der Erzählung gewählt wurde, um die genannten Wahrheiten eindrucksvoller und wirksamer vorzutragen.

Das Letztere wird in neuester Zeit von den akatholischen und auch von katholischen Exegeten deshalb behauptet, weil sich die Ge-

schichte nicht so, wie sie berichtet wird, zugetragen haben könne. Vor allem sei dies Ereignis von den profanen Geschichtsquellen nirgends beglaubigt (argumentum a silentio); sodann widerspreche die Erzählung in mehreren Einzelheiten ganz offenkundig der sonst bekannten Geschichte der im Vordergrund der Erzählung stehenden Mächte. So erscheint hier Nabuchodonosor als König der Assyrier in Ninive, während uns doch unter diesem Namen nur ein König der Babylonier bekannt ist, der erst Jahrzehnte nach der vollständigen Zerstörung Ninives zur Regierung über Babylon kam. Auch enthält die Erzählung zum mindesten große Unwahrscheinlichkeiten. Aus diesen Gründen wird auf den didaktischen Zweck der Nachdruck gelegt, dem die frei erfundene oder sich an ein historisches Faktum anlehnende und das Ereignis mit dichterischer Phantasie ausschmückende Erzählung dienen soll.

Das christliche Altertum hat aber einstimmig an der Geschichtlichkeit der Erzählung festgehalten, obwohl schon damals manche Schwierigkeiten des Textes nicht übersehen wurden, weshalb auch die Tat der Judith in verschiedene Zeiten verlegt wurde. Auch heutzutage halten die katholischen Exegeten in der Mehrzahl an der gleichen Ansicht fest, wobei sie zur Lösung der Schwierigkeiten verschiedene Wege gehen. Insoweit diese Schwierigkeiten in den Namen liegen, wird darauf verwiesen, daß das Original des Buches wahrscheinlich schon sehr früh verloren gegangen ist und das Buch nur in verschiedenen Bearbeitungen überliefert wurde, wobei die auch vom hl Hieronymus beklagten zahlreichen Textverderbnisse (multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi) sich eingeschlichen haben, wozu auch bei der späteren Unkenntnis der Geschichte Assyriens der geläufige Name Nabuchodonosor gehören wird. — Daß der Bericht in profanen Quellen keine Bestätigung findet, kann nicht als Grund gegen seine Geschichtlichkeit gelten, da uns von der alten Geschichte so vieles nicht überliefert ist; es genügt, daß die Erzählung in den Rahmen der anderweitig bekannten Geschichte eingefügt werden kann. Aber gerade in der Bestimmung des geschichtlichen Rahmens oder der Zeit, in der sich das Ereignis zugetragen haben soll, gehen die katholischen Exegeten weit auseinander; die einen verlegen nämlich das Ereignis in die vorexilische Zeit, andere in die Zeit des Exils, wieder andere in die nach dem Exil.

α) Die Ersteren argumentieren folgendermaßen: Durch die Darstellung selbst wird das Ereignis in die Zeit nach der Zerstörung des Reiches Israel verlegt, da nicht nur von keinem König dieses Reiches die Rede geht, sondern die Gebiete des nördlichen Reiches vielmehr vom Hohenpriester in Jerusalem Weisung empfangen. Das Ereignis hat anderseits vor der Zerstörung Ninives (606) stattgefunden, und zwar genauer in einer Zeit, wo Assyrien nach der Unterjochung der Meder auf der Höhe seiner Macht stand, also etwa um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Auf diese Zeit weist auch der Umstand hin, daß in Juda nicht ein König herrscht, was zu der Tatsache stimmt, daß König Manasses gerade um diese Zeit in Babylon gefangen war. Dadurch wird das Ereignis in die Zeit des assyrischen Königs Assurbanipal verwiesen, und zwar in die Periode seiner Kämpfe gegen die von seinem Bruder Samassumukin

(Samuges) angezettelte Erhebung der Babylonier im Süden und der den Assyriern unterworfenen Staaten im Westen und Südwesten (Vg S 483 u S 535). Der assyrische Feldherr zieht nämlich zunächst siegreich gegen die westlichen Rebellen, dann kehrt er über den Euphrat zurück und zerstört die festen Plätze am Chabur bis zum Meer, dh er wirft den Aufstand im südlichen Stammland nieder (Sammuges wurde 648 vollständig besiegt und verbrannte sich selbst), dann unternahm er wieder auf dem Wege über die westlichen Länder einen Zug gegen Arabien und von dort nach Damaskus. Fast die gleiche Zugrichtung wird in einem Berichte des Assurbanipal erwähnt, wobei später auch der Stadt Damaskus gedacht und ebenso wie im Buch Judith mitgeteilt wird, daß der König aus den unterjochten Völkern seine Heere ergänzt habe (3, 7. 8). An diesen Zug schloß sich dann nach dem Buche Judith der Zug gegen Palästina an, wobei gewiß nicht Juda allein, sondern auch Ägypten ins Auge gefaßt war. Daß dieser Zug in den assyrischen Keilinschriften nicht erwähnt wird, findet im unglücklichen Ausgang desselben seine Erklärung.

β) So sehr der Gang der Ereignisse unter Assurbanipal diese Ansicht zu stützen scheint, so steht sie doch mit einzelnen Angaben des Buches selber in Widerspruch. Achior nimmt in seiner Rede ganz unzweideutig auf die babylonische Gefangenschaft als bereits erfolgte Tatsache Bezug, wenn er sagt: „Aber da sie abwichen von dem Weg, den Gott ihnen bestimmt hatte, wurden sie zugrundegerichtet durch viele Kriege auf lange hinaus und in die Gefangenschaft geführt in ein fremdes Land, und der Tempel ihres Gottes wurde zerstört, und ihrer Städte bemächtigten sich die Feinde. Nun aber haben sie sich ihrem Gott zugewandt und sind aus der Zerstreuung zurückgekehrt und haben Jerusalem eingenommen, woselbst ihr Heiligtum ist, und haben sich niedergelassen im Gebirge, weil es unbewohnt ist." Nach dem Kontext kann nur von der babylonischen Gefangenschaft die Rede sein. — Mit Rücksicht auf den ersten Teil dieser Ausführung des Achior verlegen einige Erklärer, wie Rießler, das Ereignis in die Zeit des Nabuchodonosor, womit freilich der zweite Teil, wo von der Rückkehr und dem Bestand des Tempels die Rede ist, nur durch eine gewisse Pressung in Einklang gebracht werden kann. Das Heiligtum verstehen sie nicht vom wiederaufgebauten Tempel, sondern von der auch sonst beglaubigten Wiederherstellung des Opferdienstes in den Tempelruinen. Um auch diesem zweiten Teil gerecht zu werden, nehmen andere, wie Nikel, an, das Ereignis habe sich in der Perserzeit zugetragen. Einige denken dabei an die Regierung Artaxerxes III Ochus, in dessen Diensten nach Diodor ein Orofernes und ein Bagoas standen, andere mit großer Wahrscheinlichkeit an Darius I. Dieser hatte nämlich laut der Behistun-Inschrift mit einem großartigen Aufstand zu rechnen, der sich fast über sein ganzes Reich erstreckte. Der Feldzug des Holofernes gehöre zu den Expeditionen, die zur Niederkämpfung des Aufstandes unternommen wurden, wobei die Bekämpfung der Juden, denen der König selbst freundlich gesinnt war, auch auf eigene Faust des Feldherrn erfolgt sein konnte. Zu dieser Annahme stimmt auch die Bemerkung 16, 30, daß nach der Befreiungstat der Judith das Land lange Zeit ungestörter Ruhe sich erfreute, was insbesonders auf die Zeit des Assurbanipal nicht paßt. In

der nachexilischen Zeit ist auch leichter verständlich, daß im Lobgesang der Judith die Perser und Meder erwähnt werden: „Es schauderten die Perser ob ihrer Kühnheit und die Meder wurden entsetzt ob ihres Mutes." — Anderseits ist nicht zu verkennen, daß diese Annahme am meisten Änderungen des gegenwärtigen Textes verlangt. Aber solche müssen bei jeder Annahme in Kauf genommen werden. In textlicher Hinsicht ist das Buch überhaupt sehr verderbt. Der hebräische oder aramäische Urtext ist verloren gegangen; der daraus entstandene griechische Text liegt in zwei von einander ziemlich abweichenden Rezensionen vor; Hieronymus hat das Buch aus dem Aramäischen übersetzt. Alle diese drei Texte weichen besonders in den Eigennamen viel von einander ab, was auf sehr einschneidende Textverderbnisse schließen läßt. Wie sehr diese schon frühzeitig um sich gegriffen hatten, lassen die Worte des hl Hieronymus erkennen: „Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi." Bei dieser besonders die Namen treffenden Änderung des ursprünglichen Textes war es leicht möglich, daß Abschreiber für nicht geläufige andere aus der Geschichte bekanntere Namen eingesetzt haben.

B) Das Buch Tobias

Schulte, Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext ThQS 1908, 182 ff; Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias BSt XIX 2 (1914); Sieger, Tobias und das Märchen vom dankbaren Toten, K 1904 I 367 ff; Vetter, Das Buch Tobias und die Achikarsage, ThQS 1904, 351 ff 512 ff, — 1905, 321 ff 497 ff. Holzhammer-Selbst, 860 ff. — Kommentare: Gutberlet, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt 1877; Scholz, Kommentar zum Buche Tobias 1889. Den Zwecken der Erbauung dienen besonders Ulmer, Das Buch Tobias 1887; Schmid, Das Buch Tobias dem katholischen Volke erklärt 1899; Schmitz, Tobias ein Vorbild für die Katholiken der Gegenwart 3) 1904.

Im Buche Tobias wird erzählt, wie Tobias, das Haupt einer Exulanten-Familie des Nordreiches (aus dem Stamme Nephthali), in Assyrien nicht bloß dem mosaischen Gesetz treu blieb, sondern sich ganz den Werken der Nächstenliebe und Barmherzigkeit hingab, wie er in der Folge von schweren Prüfungen heimgesucht, dann aber durch Gottes wunderbare Fügung sein Leid in Trost und Freude umgewandelt wurde. Diese Geschichte zeichnet ein recht anmutiges Bild häuslicher Tugend, das sich in Glück und Unglück bewährt, und ist dadurch zugleich eine Unterweisung, die sich sehr eindrucksvoll an alle Altersklassen des menschlichen Lebens wendet.

Tobias war in den Tagen des assyrischen Königs Enemessar (= Sargon-V setzt dafür Salmanassar) mit seiner Frau Anna und seinem gottesfürchtig erzogenen gleichnamigen Sohne nach Ninive transportiert worden. Dort brachte er es durch Fleiß und Redlichkeit zu bedeutendem

Vermögen, war aber viel mehr auf Gesetzestreue und Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe bedacht. Er reiste sogar umher, um seine Volksgenossen aufzusuchen, sie in der Treue gegen Gott zu festigen und in ihrem Unglück zu trösten. Dabei kam er unter anderen nach Rages in Medien, wo er dem notleidenden Stammesgenossen Gabelus auf einen bloßen Schuldschein hin 10 Talente Silber borgte. Als Senacherib auf den Thron kam, wurde das Los der Exulanten bedeutend verschlechtert, und besonders die gesetzestreuen Israeliten hatten schwere Verfolgungen zu erdulden; sogar das Begräbnis wurde ihnen versagt. Dies war für Tobias der Anlaß, seine Nächstenliebe besonders dadurch zu beweisen, daß er die unbeerdigten Leichname seiner Landsleute auf den Straßen auflas und heimlich begrub. Zur Strafe dafür wurden seine Güter konfisziert und er zum Tode verurteilt; er rettete aber durch Flucht in ein Versteck sein Leben. Als er nach der Ermordung des Königs wieder in sein Heim zurückkehren durfte und auch das Vermögen zurückerhielt, nahm er seine Werke der Barmherzigkeit wieder auf, wurde aber durch Erblindung schwer geprüft und hatte sogar wegen seiner Gewissenhaftigkeit häuslichen Zwist zu erdulden. Er ließ sich dadurch in seinem Gottvertrauen nicht irre machen, ertrug sein Ungemach in Geduld und nahm nur um so mehr zum Gebet die Zuflucht. — Zur gleichen Zeit stieg in Ekbatana das Gebet Saras, der Tochter seines Vetters Raguel, zum Himmel, deren sieben Bräutigame sogleich nach der Heirat der Reihe nach vom Teufel Asmodäus getötet worden waren.

Um vor dem Tod seine finanziellen Angelegenheiten in Ordnung zu bringen, schickte Tobias seinen Sohn nach Rages, wo er von Gabelus die 10 Talente eintreiben sollte. Als Reisebegleiter bot sich ihm in Menschengestalt der Erzengel Raphael an, der Tobias glücklich nach Ekbatana zu seinem Vetter führte. Als der Jüngling nach der ersten Tagereise am Tigris badete, wurde er von einem großen Fische angefallen; er zog ihn aber auf das Geheiß seines Begleiters beherzt ans Land, weidete ihn aus und nahm Herz, Galle und Leber als wirksames Heilmittel mit sich. Im Hause Raguels vermittelte der Engel die Heirat seines Schützlings mit Sara, die erst jetzt den ihrer Tugend würdigen Gatten fand; den Teufel aber verbannte er in die oberägyptische Wüste. Dann begab sich der Engel selbst nach Rages, um dort von Gabelus die Schuld einzutreiben und ihn zur Teilnahme an der Hochzeit zu laden. Dann führte er das neue Brautpaar zu den um ihren Sohn schon besorgten Eltern zurück. Der Vater wurde mit Hilfe der Fischgalle von seiner Blindheit geheilt, und sah noch viele Tage ungestörten Glückes. Als Tobias den Begleiter seines Sohnes für die geleisteten Dienste reichlich belohnen wollte, gab sich dieser als einen der sieben Engel zu erkennen, die vor dem Throne Gottes stehen, worauf er verschwand, Tobias aber in einem herrlichen Lobgesang die Vorsehung Gottes pries. Er starb über 100 Jahre alt in Ninive. Dem Auftrage des sterbenden Vaters gemäß wanderte sein Sohn nach dem später erfolgten Tode der Mutter zu seinen Schwiegereltern nach Ekbatana, wo er noch den Untergang Ninives erlebte und dann hochbetagt in Frieden dahinschied.

Im Buche Tobias wird eine wahre Begebenheit erzählt. Dafür spricht zunächst die Form der Darstellung. Wenn man aus ihr einen Schluß ziehen darf, so ist es der: Der Verfasser

will sein Buch als Geschichte angesehen wissen. Abgesehen von der inneren Wahrheit, die hin und hin zu Tage tritt, spricht für die Geschichtlichkeit besonders der Umstand, daß die Erzählung nach Zeit und Ort nicht bloß im allgemeinen, sondern auch in einzelnen Details, in die sonst bekannte Geschichte Israels und Assyriens eingereiht wird. Aber gerade historische Bemerkungen, besonders die Namen (z. B. Salmanassar) werden als Grund gegen den geschichtlichen Charakter des Buches angeführt. Solche Schwierigkeiten im Grunde aufzuhellen, ist heute leider nicht mehr möglich. Es existiert nämlich der Urtext nicht mehr; man weiß nicht einmal, ob er hebräisch oder aramäisch (wahrscheinlich das erstere) abgefaßt war. Auch war, als die LXX-Übersetzung des Buches entstand, bereits eine freie Version des Originaltextes im Brauch. Von der griechischen Übersetzung kamen ebenfalls wieder drei besonders in der Darstellung des geschichtlichen Rahmens voneinander abweichende Versionen in Umlauf. Der lateinische Vulgata-Text ist vom hl Hieronymus aus dem Chaldäischen (Aramäischen) übersetzt. Nachdem einmal verschiedene voneinander abweichende Texte im Umlauf waren, scheinen die Bearbeiter ihre mangelhaften Kenntnisse der geschichtlichen Verhältnisse in den ihnen vorliegenden Text hineingetragen zu haben; und ein Text zeichnet die geschichtlichen Verhältnisse verworrener als der andere. (Vg hierüber besonders Schulte, Beiträge usw.) Es geht darum nicht an, aus den gegenwärtig vorliegenden Texten, speziell aus den historischen Bemerkungen derselben, Argumente gegen den geschichtlichen Charakter des Buches selbst zu ziehen.

Außer den geschichtlichen werden auch theologische Einwendungen gemacht, die teils von den vielen auffallenden und teilweise ganz wunderbaren Vorgängen, teils von der Hereinziehung der Engel- und Dämonenlehre hergenommen sind. In dieser Hinsicht brauchen wir uns mit jenen nicht auseinanderzusetzen, welche die Übernatur und die Offenbarung überhaupt leugnen. Wird diese aber einmal anerkannt, dann bietet es auch keine Schwierigkeit mehr, wenn in einem einzelnen Falle das wunderbare Eingreifen Gottes mehr als sonst zu Tage tritt. Es waren ja auch die Verhältnisse außerordentlich; und es konnte das wunderbare Walten der göttlichen Vorsehung kaum besser ins Licht gestellt werden. Die in der Geschichte aufscheinende Engellehre bietet wohl einen bedeutenden Fortschritt gegen die von früher bekannte Erkenntnis, aber nichts damit Widersprechendes.

Unter die unerklärlichen Dinge wurde auch die Begebenheit am Tigris mit dem Fische gerechnet, da es dort überhaupt nicht so große Fische gebe, die einen Menschen erschrecken könnten. Demgegenüber berichtet Müller (Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit, Beihefte zur ZatW XIII, S 22); „Tatsache ist, daß es im Tigris Fische gibt, die dem Menschen gefährlich werden, und wie mir von landkundiger Seite mitgeteilt ist, noch jetzt alljährlich bei Bagdad Unglücksfälle verursachen.“ Und nach Meißner (Assyrische Jagden AO XIII S 29) beherbergt besonders der etwas südlich von Bagdad in den Tigris mündende Diala wahre Riesenfische. — Die dem Teufel Asmodäus und der Blindheit des Tobias gegenüber bewährte Heilkraft der Eingeweide des Fisches ist ebenso zu erklären, wie die des mit Erde vermischten Speichels, mit dem Christus einen Blinden heilte.

In neuerer Zeit wird als Hauptgrund gegen die Geschichtlichkeit des Buches seine angebliche Verwandtschaft mit der im alten Orient sehr verbreiteten Legende vom weisen Achikar angeführt. Der durch Weisheit ausgezeichnete Achikar, Minister des assyrischen Königs, hatte einen Neffen namens Nadab, den er an Kindesstatt annahm und zum Erben seiner Güter einsetzte, später aber wegen seines schlechten Lebenswandels verstieß. Dieser wollte dafür Rache nehmen und setzte es durch Verleumdung durch, daß Achikar zum Tode verurteilt wurde. Er blieb aber verschont und gelangte später beim König wieder in Gnade. Nadab aber verfiel zur Strafe seines Undankes dem Tode. Nun wird in der griechischen Übersetzung des Tobias-Buches ein Achiacharos mit dem älteren Tobias in Verbindung gebracht Er war darnach sein Neffe, bekleidete am königlichen Hof ein hervorragendes Amt, erwirkte beim König die Erlaubnis zur Rückkehr des Tobias und gab ihm auch nach der Erblindung einige Zeit lang den Unterhalt. Später erscheint er wieder zur Feier des Wiedersehens nach der Rückkehr des jungen Tobias. In seiner letzten Mahnrede weist Tobias seinen Sohn auf Achiacharos hin, was ihm sein Pflegling Aman angetan, wie aber jener gerettet worden, Aman aber dafür zugrunde gegangen sei. Die Anspielung auf die Achikar-Legende sei hier unverkennbar — Eine Ähnlichkeit liegt gewiß vor. Damit ist aber die Abhängigkeit des Buches Tobias von der Legende noch nicht gegeben; sie hat zur Voraussetzung, daß das Buch jünger ist als die Legende und daß die angezogenen Stellen bereits im Urtext standen. Das erstere wird nicht einmal von allen Protestanten, die doch das Buch Tobias unter die Apokryphen zählen, zugegeben. Gegen die Ursprünglichkeit der Stellen im Tobiasbuch spricht aber die Tatsache, daß sie in der auf der aramäischen Vorlage beruhenden Vulgata vollständig fehlen. Diese erwähnt nur, daß zur Feier des Wiedersehens des Tobias Brudersohn Achior und Nabath gekommen seien. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß diese Stelle im Urtext einem späteren Interpolator den Anlaß gegeben hat, einzelne Momente der Achikarlegende in die Geschichte des Tobias hineinzuverweben.

In der katholischen Kirche ist das Buch von Anfang an nicht bloß für kanonisch gehalten, sondern auch als geschichtlich angesehen worden. Unter den Katholiken haben erst in neuerer Zeit mehrere Exegeten den geschichtlichen Charakter aufgegeben und das Buch für eine lehrhafte Erzählung erklärt. Aber auch heute noch halten sehr namhafte katholische Exegeten nach wie vor am geschichtlichen Charakter des Buches fest.

C) Das Buch Esther

Cornely, 425 sqq; Kaulen, 106 ff; Vigouroux, La Bible IV, 621 ff; Les Livres saints V, 579 ff; Langen, Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther 1862; Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus, BZf VIII 5/6, 24 ff; Dieulafoy, L' Acropole de Suse 1893; Pillet, Le Palais de Darius I á Suse 1914; Jampel, Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht 1907; Jahn, Das Buch Esther nach der Sept. hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt 1901; Gunkel, Esther. (Religionsgeschichtliche Volksbücher) 1916; M.

Maas, Das Königsschloß von Susa und das Buch Esther (Kunstchronik Nr 28); Hoschander, The book of Esther in the light of history (Jewish Quarterly Review, 1918, IX, 1/2). Neteler, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther 1877; Scholz, Kommentar zum Buche Esther 1892; Seisenberger, Die Bücher Esdras, 'Nehemias und Esther 1901; Cassel, Das Buch Esther übersetzt und erklärt 1878; Haley, The Book of Esther 1895.

Im Buch Esther wird erzählt, wie zur Zeit des persischen Königs Assuerus die in seinem Reich wohnenden Juden durch die Vermittlung einer Stammesgenossin namens Esther vor dem drohenden Verderben bewahrt worden sind. — Der König gab im dritten Jahr seiner Regierung im königlichen Palast von Susa den Fürsten und Großen des Reiches, sowie den um ihn versammelten Kriegsobersten ein monatelang dauerndes Gastmahl, dann dem Volk ein solches eine Woche hindurch, an deren letztem Tage er seine Gemahlin, die Königin Vasthi, dem Volke zeigen wollte. Als sie sich zu kommen weigerte, wurde sie vom König verstoßen. Als der König später wieder an Vasthi dachte, suchte man ihm dafür einen Ersatz zu verschaffen, und es wurden viele durch Schönheit ausgezeichnete Jungfrauen in den Harem gebracht, darunter die Jüdin Edissa, auch Esther genannt, die dann Assuerus zur Frau nahm und zur Königin erhob. Esthers Vetter und Pflegevater Mardochäus blieb mit ihr in regem Verkehr und fand so Gelegenheit, eine Verschwörung gegen das Leben des Königs aufzudecken und durch ihre Vermittlung zu vereiteln. Er fiel aber bei dem jüngst zur Würde eines Großveziers erhobenen Aman in Ungnade, weil er als Jude vor diesem das Knie nicht beugen wollte. Zur Rache dafür beschloß Aman, nicht bloß ihn, sondern das ganze Volk der Juden im Perserreich zu verderben, wofür er vom König gegen die Juden einen Blutbefehl erwirkte. Der Anschlag wurde aber durch die Königin Esther in das gerade Gegenteil verkehrt. Der König wurde durch glückliche Fügung an Mardochäus, seinen Lebensretter, erinnert, worauf Aman selbst die von ihm für die Rettung des Königs vorgeschlagene Ehrung an Mardochäus vollziehen mußte. Am gleichen Tage deckte Esther den grausamen Plan Amans vor dem König auf. Aman wurde an den Galgen gehenkt, den er für Mardochäus hatte aufrichten lassen, dieser aber erhielt die Stelle des Großveziers, und das Judenvolk fand durch die Fürbitte Esthers Gnade beim König, der durch einen neuen Erlaß den Juden das Recht einräumte, am Tage, der für ihre Ermordung bestimmt

war, im ganzen Reich ihrer Feinde sich zu entledigen, was auch geschah. Zum Andenken an diese Rettung wurde das Fest Purim (Fest der Lose) eingesetzt, weil das den Juden zugedachte und durch Esther abgewandte Verderben durch das Los auf diesen Tag angesetzt worden war.

Der geschichtliche Charakter des Buches ist von den katholischen Exegeten mit wenigen Ausnahmen von jeher festgehalten worden. Die Profangeschichte liefert zwar für die darin erzählten Ereignisse keine Bestätigung, allein wir wissen aus der betreffenden Periode überhaupt sehr wenig. Anderseits läßt sich aber auch kein Widerspruch mit der sonst bekannten Geschichte nachweisen. Für die Einreihung des biblischen Berichtes in die Geschichte kommt es vor allem darauf an, wer unter Assuerus (hebräisch: Achaschwerosch) zu verstehen sei. Nach seinem Konsonantenbestand bedeutet das Wort Xerxes (persisch: chshayarsha); und die es so erklären, verstehen darunter Xerxes I (485—465). Es läßt sich auch der biblische Bericht sehr leicht in die bekannte Geschichte dieses Königs einfügen. Auf ihn paßt durchaus, was im Buche über seinen Charakter gemeldet wird. Gemäß dem Berichte Herodots hielt Xerxes nach der Eroberung Ägyptens (484) in Susa mit den aus dem ganzen Reiche dorthin einberufenen Großen eine Kriegsberatung ab (483), um den gegen Griechenland geplanten Feldzug vorzubereiten. Diese Beratung paßte sehr gut als Anlaß zu dem langdauernden Gastmahl. Nach mehrjähriger Vorbereitung wurde der Feldzug gegen die Griechen unternommen. Bei Mykale entscheidend geschlagen (479), kehrte Xerxes nach Susa zurück, wo er sich wieder dem Haremleben hingab und dadurch den Anlaß bot, daß Esther dem König vorgeführt wurde und dessen Zuneigung gewann.

Dieser Auffassung stehen zwar auch Schwierigkeiten entgegen, so daß Mardochäus mit König Jechonias von Jerusalem nach Babylon geführt worden sei (2, 10). Dann wäre Mardochäus zur Zeit der Esther schon über 110 Jahre alt gewesen, was man nicht annehmen könne. Die bezügliche Notiz 2, 10, bezieht sich aber nicht auf Mardochäus persönlich, sondern auf seine Familie. Gegen die Geschichtlichkeit wird auch angeführt, daß nach persischem Gesetze nur eine Achaemenidin rechtmäßige Königsgattin und Königin sein konnte. Es waren aber auch Ausnahmen gestattet. Wenn der Bericht Herodots, daß die legitime Königin des Xerxes Amestris hieß, auf Wahrheit beruht, so gehörte doch Esther zu den legitimen Frauen, deren die persischen Könige immer mehrere hatten.

Bietet so die Identifizierung des Assuerus mit Xerxes I immerhin einige Schwierigkeiten, die bei der mangelhaften Kenntnis der persischen Geschichte nicht vollständig gelöst werden können, so findet die Glaubwürdigkeit des biblischen Berichtes von anderer Seite eine schwerwiegende Bestätigung. Wie Gunkel aaO schreibt, „erscheint uns vor allem bedeutsam, daß der Verfasser eine außerordentlich genaue Kenntnis von der Lage der königlichen Baulichkeiten verrät" (S 56). „Diese Angaben, über das ganze Buch verstreut, sind so genau und verraten so wenig Absichtlichkeit, daß sie von vornherein unser Vertrauen verdienen." Die Mitteilungen des Buches Esther über den Palast in Susa haben dadurch an Bedeutung noch mehr gewonnen, daß dieser durch

französische Gelehrte bloßgelegt wurde und das Ergebnis der Ausgrabungen mit den Angaben des Buches verglichen werden konnte. „Man sieht aus solchem Vergleiche der Nachrichten des Buches mit den Ausgrabungen, daß beide . . . . wohl übereinstimmen, und daß sich . . . . keine Bedenken gegen die Nachrichten ergeben. Wir schließen also mit großer Sicherheit, daß der Verfasser im Palast von Susa gut Bescheid gewußt hat. Man wird daher anzunehmen haben, daß der Erzähler des Buches in Susa zuhause gewesen ist." (57) [1].

„Ein wichtiger Beweis für die Geschichtlichkeit des Buches ist auch die bis ins kleinste gehende Kenntnis persischer Zustände und Sitten" (Kaulen-Hoberg 114). „Vielleicht noch wichtiger als derartige einzelne Angaben (über den Königspalast) ist das allgemeine Bild, das wir aus dem Buche über die Zustände des Hof- und Staatslebens im persischen Reich gewinnen" (Gunkel 59). Wenn aber trotzdem Gunkel in der Erzählung nur einen „historischen Roman" sieht, so ist dies bei seinem die Geschichtlichkeit der Offenbarung überhaupt leugnenden Standpunkt begreiflich; mit viel mehr Recht erkennt man aber in der historisch genauen Darstellung der damaligen Zustände, Sitten und Gebräuche einen Beweis für die Geschichtlichkeit des Buches.

Ein solcher liegt auch in der Tatsache, daß sich von dem darin erzählten Ereignis ein eigenes Fest ableitet, II Makk 15, 36 „Mardochäustag" genannt. Da die im Buche selbst gegebene sprachliche Erklärung des Wortes Purim mit „Lose" noch immer nicht sicher aufgeklärt ist, setzt die rationalistische Exegese gerade hier gegen den geschichtlichen Charakter ein. Das Purimfest habe im Heidentum seinen Ursprung und sei von dort in das Judentum herübergenommen und zu seiner Erklärung sei die Estherlegende gedichtet worden. Dies entspricht wohl der heute so beliebten mythologischen Methode, sie muß aber als ein ganz verfehlter Weg bezeichnet werden. Nicht nur, daß bei der religiösen Entwicklung des Judentums nach dem Exil die Übernahme eines heidnischen Festes ganz ausgeschlossen war; die Vertreter dieser Hypothese beweisen selber am besten, wie wenig sie die Entstehung des Festes zu erklären vermögen. Sie sind nämlich nicht einig darüber, wo dieses heidnische Fest einheimisch gewesen sei; die einen denken an Persien, andere an Babylonien und wieder andere sogar an Ägypten.

Ort und Zeit der Abfassung des Buches. — Das Buch Esther ist bald nach den darin erzählten Ereignissen in Persien und noch unter persischer Herrschaft verfaßt worden. Es enthielt ursprünglich auch die deuterokanonischen Teile (Urkunden und mehrere Einzelheiten). Als später das Fest in lärmende Mahlzeiten ausartete, wurde für die Vorlesung der Text um diese Teile gekürzt und wegen der Profanierung des Gottesnamens entkleidet. Der hl. Hieronymus hat das Buch aus dem gekürzten hebräischen Text übersetzt, die darin fehlenden Teile aber aus der LXX herübergenommen, sie jedoch nicht wie diese dort, wohin sie dem Kontext nach gehören, eingefügt, sondern am Ende zusammengestellt, mit genauer Angabe der Stellen, wo sie in der LXX zu finden sind.

[1] Vg die Korrektur von Pillets Plan durch Koldewey in Theol. Literaturzeitung 1919 Sp 2—4.

§ 59

Die poetisch-didaktische Literatur des Alten Testaments

A) Die biblische Poesie

Zenner SJ, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen 1896; Döller, Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie 1899; Grimme, Durchgereimte Gedichte im Alten Testament BSt VI 1. 2; König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur 1900; Schlögl, De re metrica veterum Hebraeorum 1899; Ecclesiasticus (39, 12—49, 16) ope artis criticae et metricae in formam originalem redactus 1901; Die heilige Poesie der Hebräer, Die Kultur II 442 ff; Die echte biblisch-hebräische Metrik BSt XVII 1; Sievers, Metrische Studien 1901; Ecker, Porta Sion, Lexikon zum lateinischen Psalter ... mit einer Einleitung über die hebräisch-griechisch-lateinischen Psalmen 1903, 118 ff; Szczygiel, Der Parallelismus stropharum BZ XI 1/2; Zorell SJ. Die Hauptkunstform der hebräischen Psalmdichtung BZ XI 2, 143 ff; Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie BZf V 9/10. Faulhaber, Die Strophentechnik der biblischen Poesie 1914; Ed. König, Hebräische Rhythmik 1914.

Neben der geschichtlichen Darstellung des Erlösungswerkes hat sich allmählich noch ein anderer Zweig der biblischen Literatur ausgebildet, die religiöse Poesie. Schon die Patriarchen liebten es, wichtige Aussprüche, besonders den väterlichen Segen, in poetische Form zu kleiden (vg Gn 9, 25—27; 27, 27—29; 49). Von Moses stammen zwei Cantica (Ex 15; Dt 32); ferner wird ihm Ps 89 zugeschrieben; auch sein Segen über die zwölf Stämme (Dt 33) sowie der Segen Balaams über Israel (Nm 23, 7—24, 9) sind den Poesien beizuzählen. Mit dem Erwachen des Nationalgeistes fand die Poesie in Israel neuen, fruchtbaren Boden. Vorzüglich wurden Heldenlieder gedichtet, in denen wahrscheinlich Jahve wegen seiner Großtaten in Israel und die von seinem Geist und seiner Kraft erfüllten Helden des Volkes besungen wurden. In der hl Schrift werden uns sogar zwei Sammlungen derartiger Lieder genannt und einige Bruchstücke daraus mitgeteilt, nämlich das „Buch jašar" (liber justorum) und das „Buch der Kriege Jahves" (vg Nm 21, 14—20; 21, 27—30; Jos 10, 13. 14; II Sm 1, 18—27). Wahrscheinlich waren auch das Lied der Debbora (Richt 5) und das Loblied der Anna (I Sm 2, 1—11) der erstgenannten Sammlung entnommen. — Einen großen Aufschwung nahm die hebräische Poesie unter David und Salomon. Die

zahlreichen Siege nach außen, die Hebung des Wohlstandes im Innern, der Kultureinfluß von Osten, die religiöse Erneuerung im Volk, die Organisation des Kultus, ferner die außerordentliche dichterische Begabung der genannten Herrscher, ihr Eifer, mit dem sie die Pflege der Dichtkunst förderten, und insbesondere die Verwendung der Poesie im Dienst der Religion sowohl zur Privatunterweisung wie zu öffentlichen liturgischen Zwecken, all das hat zu diesem Aufschwung zusammengewirkt und ihm auch die Richtung gegeben. Es ist kein Zweifel, daß neben der religiösen auch die weltliche Poesie betrieben wurde, aber es sind davon nur mehr einzelne Bruchstücke in der hl Schrift enthalten. Was uns sonst überliefert wurde, ist vom religiösen Geist durchweht und von ihm eingegeben.

Jede Poesie hat, vom höheren Schwung der Rede und der Anschaulichkeit der Darstellung abgesehen, das Charakteristische, daß die Sprache als Ausdruck der Gedanken nicht in „ungebundener" Freiheit, einzig dem Bedürfnis des darzustellenden Gedankenganges und ihren eigenen Gesetzen folgend, sich bewegt; die Sprache der Poesie ist durch Gesetze des Rhythmus „gebunden", wonach die Rede in kleinen, scharf begrenzten Teilen, die zueinander im Verhältnis eines gewissen Ebenmaßes stehen, vorwärtsschreitet. Dieses Ebenmaß besteht im allgemeinen darin, daß die einzelnen Teile der poetischen Rede hinsichtlich ihrer Länge oder Zeitdauer zueinander in einem bestimmten Verhältnis stehen, häufig gleich lang sind. Diese Länge wird durch die Anzahl der Wörter, genauer der Silben bedingt, so daß die gleiche Länge der zusammengehörigen Zeilen im allgemeinen auch gleich viel Silben verlangt. Jedoch muß diese Gleichheit nur annähernd erreicht werden und kann bei verschiedener Anzahl der Silben der Überschuß durch schnellere Aussprache wettgemacht, der Mangel durch Dehnung ersetzt werden. — Die Gleichmäßigkeit im Rhythmus verlangt also noch nicht für jeden Fall streng bindende Gesetze; wohl aber sind diese notwendig, wenn der Rhythmus den Fortschritt zu einem bestimmten Metrum macht. Ein Metrum ist nämlich dort vorhanden, wo das rhythmische Ebenmaß der Teile durch bestimmte Gesetze geregelt ist, denen sich der Fluß der Rede unterzuordnen hat. Metrum ist nämlich das Maß, nach welchem die Vers genannten

Teile der poetischen Rede gegliedert sind und darum auch, nach dem sie gemessen werden. Nach dem Metrum richtet sich die Zahl der Silben oder die Zahl der Hebungen und die Art, wie sie aufeinanderfolgen, wobei letztere (die Hebungen) wiederum entweder auf dem Wortton (wie im Deutschen) oder auf der Silbenlänge (wie im Lateinischen und Griechischen) beruhen können.

Es ist eine berühmte, noch heute viel ventilierte Streitfrage, ob die biblische Poesie in diesem Sinne metrisch sei. Flavius Josephus und unter Berufung auf ihn auch mehrere Kirchenväter, besonders Hieronymus, haben besonders den Psalmen und Lobgesängen ein Metrum zugeschrieben und darauf auch die bei den Klassikern gang und gäben Ausdrücke Pentameter, Hexameter usw angewendet. Sind die biblischen Dichtungen metrisch abgefaßt, so muß es auch bestimmte Gesetze des hebräischen Rhythmus geben. Dies unzweifelhaft festzustellen, ist aber trotz allem darauf verwendeten Scharfsinn der Forscher bis heute noch nicht gelungen. Immerhin hat aber die Forschung über das Wesen der Poesie zu sehr wichtigen Resultaten geführt:

1) Der biblischen Poesie eigen ist der sogenannte Parallelismus der Glieder. Schon Origenes hat aufmerksam gemacht, daß die zweite Hälfte eines Verses meist der ersten parallel ist. Das bezügliche Gesetz hat aber erst der anglikanische Bischof Lowth, von dem auch die noch heute gebrauchte Terminologie stammt, in seinem Werk De sacra poesi Hebraeorum (1753) entwickelt.

Der Parallelismus besteht darin, daß ein Gedanke durch einen Abschnitt der Rede (Vers) ausgedrückt wird, dieser Vers aber derart aus zwei oder mehreren Gliedern zusammengesetzt ist, daß der Gedankeninhalt des ersteren Gliedes in den folgenden entweder (nur in anderer Form) wiederholt oder durch das Gegenteil bekräftigt oder aber, besonders durch Angabe des Grundes, der Folge, des Inhaltes einer Rede usw, erweitert, ergänzt oder beleuchtet wird. Danach unterscheidet man den synonymen, antithetischen und synthetischen Parallelismus.

Beispiele für diese drei Arten des Parallelismus sind:

Ps 3, 2: „O Herr, wie viel sind geworden meiner Dränger,
Wie viel stehen auf gegen mich!"

Sprichw 11, 1: „Eine trügerische Wage ist ein Greuel vor dem Herrn,
Ein richtiges Gewicht jedoch ist sein Wohlgefallen."

Ps 3, 5: „Mit meiner Stimme habe ich zum Herrn gerufen
Und er hat mich gehört von seinem heiligen Berge aus."

Bei Anwendung des Parallelismus herrscht eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung, auch sind nicht selten verschiedene Gattungen desselben ineinander verschlungen, in mehrfachen Abstufungen bis an die Grenze prosaischer Redeweise.

Lowth hat im Parallelismus das Hauptmoment des hebräischen Rhythmus gesehen. Er ist es aber nicht in dem Sinn, daß er sich in allen Versen findet; „er ist ein sehr gewöhnliches, aber nicht das ständige Kennzeichen der Versglieder" (Kuenen). Der Parallelismus ist aber nicht so die Hauptsache, daß hinter dem Rhythmus des Gedankens der des sprachlichen Ausdruckes ganz zurücktreten würde; es ist (und dies ist ein weiteres Resultat der bezüglichen Forschung) mit dem durch den Parallelismus gegebenen Ebenmaß der Gedanken auch das Ebenmaß der sprachlichen Form unzertrennlich verbunden. Die Struktur der althebräischen Dichtungen ist im allgemeinen folgende:

α) Das Element ist d e r V e r s, nicht zu verwechseln mit dem Vers des MT, mit dem der poetische Vers nicht immer zusammenfällt. Manche Schriftsteller gebrauchen deshalb statt „Vers" den Ausdruck „Z e i l e". Die Zeile besteht gewöhnlich aus z w e i S t i c h e n. Jeder Stichus bildet für gewöhnlich einen Satz, wobei jedoch häufig ein Satzlied, das im ersten Stichus vorkommt, im zweiten nicht mehr wiederholt wird, also beiden Stichen gemeinsam ist; zB Job 3, 3.

„F l u c h dem Tag, da ich geboren ward,
Und der Nacht, da es hieß: ‚Es ist ein Knabe!'"

Der Stichus besteht gewöhnlich aus drei, selten aus zwei oder vier, nie aus einem, fünf oder mehr t o n t r a g e n d e n Wörtern. D i e s d i e ä u ß e r e F o r m d e s V e r s e s o d e r d e r Z e i l e. Die Stichen gehören nun als Teile des Verses, wie durch d i e G l e i c h h e i t o d e r V e r w a n d s c h a f t d e s I n h a l t e s (Parallelismus der Glieder), so auch durch die Gleichheit der Struktur zusammen. Die

Stichen des Verses müssen nicht die gleiche Anzahl von Tonwörtern haben; ist die Zahl ungleich, so hat der erste Stichus gewöhnlich die größere Zahl der Wörter.

β) Aber nicht bloß der Vers oder die Zeile ist so gegliedert, sie ist wieder selbst nur ein Glied, indem mehrere Verse sich zur Strophe vereinigen. Die Strophe hat mindestens drei Verse; besteht sie aber aus mehr als drei, so bilden die Verse einer Strophe meist Versgruppen und die Strophe selbst besteht dann unmittelbar nicht aus einzelnen Versen, sondern aus diesen Versgruppen, die entweder Zwei- oder Dreizeiler sind. Sowohl die Verse einer Gruppe gehören durch den Inhalt wie auch durch die Struktur zusammen. Vgl. zB die erste Versgruppe der Strophe Job 9, 11—19.

11 „Sehet, jählings kommt er über mich;
Plötzlich fährt er her.

12 Seht, wenn er einen packt, wer kann ihm wehren?
Wer kann ihm sagen: „Was tust du da?“

13 Gottes Zorn kann man nicht wehren,
Unter ihn müssen beugen sich die Übermütigen.“

γ) Aber auch die Strophen sind wieder Glieder der poetischen Rede, des Liedes, des Gesanges, so daß die Psalmen, die Gesänge des Hohen Liedes, die Reden des Buches Job kunstvoll aus Strophen aufgebaut sind, und zwar sind sie nicht eine bloße Aneinanderreihung von Strophen, auch sie bestehen wieder aus Strophengruppen. Ähnlich wie zwei Stichen den Vers, so bilden häufig zwei Strophen ein Strophenpaar (Vorstrophe und Gegenstrophe), was solche Dichtungen zum musikalischen Vortrag durch zwei Chöre geeignet macht. Nicht selten ist dann ein Strophenpaar vom folgenden durch die Zwischen- oder Wechselstrophe getrennt. Wie die einzelne Strophe, ist auch das Strophenpaar durch die Zusammengehörigkeit des Inhaltes gekennzeichnet. ZB Job 3, 4—9, wo die erste Strophe den Fluch über den Tag, die zweite den Fluch über die Nacht enthält:

Erste Vorstrophe:

3 „Fluch dem Tage, da ich geboren ward,
und der Nacht, da es hieß: ‚Es ist ein Knabe!‘“

4 Jener Tag — wär' er doch finster geblieben,
hätte nie gedacht an ihn Gott dort oben,
wäre nimmer aufgeleuchtet über ihm das Licht!
5* Hätte nur geholt ihn Finsternis und Dunkel,
sich gelagert über ihn Wolkendickicht,
überfallen ihn Umnachtung!
6* Jener Tag — hätte nur geraubt ihn die Finsternis,
hätte nie er sich gereiht zu den Tagen des Jahres,
nie er Aufnahme gefunden in die Zahl der Monde!"

Erste Gegenstrophe:

7 Ha, jene Nacht — wäre sie doch unfruchtbar geblieben,
hätten nie Jubelrufe sie durchklungen!
8 Hätten nur verflucht sie Tagverwünscher,
kundig, das Krokodil selbst zu versuchen!
9 Wären doch finster geblieben die Sterne ihres Abends,
hätte auf den Morgen sie gehofft nur umsonst
und nie geschaut des Frührots Wimpern!
Fluch dem Tage, da ich geboren ward,
und der Nacht, da es hieß: „Es ist ein Knabe!"'.

Die poetische und logische Gliederung decken sich also vollständig, die sprachliche Gliederung ist konform der Gliederung der Gedanken.

Ist die Strophe durch die Einheit des Gedankens gekennzeichnet, so wurden doch auch äußere Merkmale verwendet, um den Wechsel der Strophen zu markieren. Hieher gehören zunächst gewisse Kunstformen der Dichtung selber, wie: 1) die responsio, welche darin besteht, daß Strophe und Gegenstrophe nicht nur gedanklich korrespondieren, sondern oft auch im Ausdruck, vg zB Ps 78 (77), 5. 10, 11; — 2) die concatenatio (Verkettung), darin bestehend, daß die folgende Strophe die Gedanken oder Worte, mit welchen die vorhergehende schließt, im ersten Vers aufnimmt und darauf weiterbaut. Diese Verkettung wurde bisher stets verkannt und darum zog man einen solchen Anfangsvers immer zur vorhergehenden Strophe, wodurch das Ebenmaß vielfach gestört wurde. Eine solche Verkettung findet man zB in Ps 78 (77), 52 und 53, ebenso in Ps 137 (136), 3. 3 und 6. 7; — 3) die inclusio (Einschließung, Umrahmung), welche darin besteht, daß derselbe Gedanke oder Ausdruck eine Strophe oder auch ein Strophenpaar einleitet und schließt. Vg Ps 78 (77), 53. 72; 84 (83), 26. 4e; 57 (56), 2a, 3a.

Außerdem zeigte — nach Kosmas Indikopleustes — besonders das Wort „Sela" *(διάψαλμα)* speziell den Sängern den Strophenwechsel an, als Zeichen, wo ein anderer Chor einzufallen habe. Es steht noch mehr als 70mal im Text, in den Psalmen und Hab 3, doch nicht immer an der richtigen Stelle.

2) Ungelöst ist die Frage, ob die althebräische Poesie auch ein eigentliches Metrum gehabt hat. Schon die Tatsache, daß die Gelehrten, welche die Frage bejahen, in Bestimmung des Grundgesetzes des hebräischen Metrums weit auseinandergehen, läßt die Frage offen erscheinen. Die einen haben nämlich die Quantität der Silben, die anderen deren Zählung, wieder andere den Akzent, einige Quantität und Akzent, oder Quantität und Zählung zusammen als Grundlage des hebräischen Metrums angenommen. Man beruft sich für das Metrum auf die Analogie aller anderen Poesien, sowie auf gewisse Äußerungen alter der Tradition der Juden nahestehender Schriftsteller. Doch waren Philo und Flavius Josephus bei ihren Äußerungen vielleicht vom Bestreben geleitet zu betonen, daß die hebräische Poesie der klassischen in nichts zurückstehe. Die Lösung der Frage wird besonders dadurch erschwert, daß die hiefür notwendigen Vorfragen grammatikalischer Natur, noch immer nicht eine vollständig befriedigende Antwort gefunden haben und unter anderen über die richtige Aussprache des Hebräischen noch immer Zweifel geäußert werden.

B) Das Buch der Psalmen

Kaulen; Einleitung, 149 ff; Cornely 76 sqq; Schegg, Die Psalmen 2, 1857; Rohling, Die Psalmen 1871; Thalhofer-Wutz, Erklärung der Psalmen 8, 1914; Wolter, Psallite sapienter, Erklärung der Psalmen im Geist des betrachtenden Gebetes und der Liturgie 3, 1904—07; Micoch, Psalterium seu liber Psalmorum 1890; Hoberg, Die Psalmen der Vulgata, übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt 2, 1906; Raffl, Die Psalmen, nach dem Urtext erklärt und übersetzt 1892; Niglutsch, Brevis explicatio Psalmorum 4, 1910; Ceulemans, Introductio et Commentarius in Psalmos 1900; Knabenbauer, Commentarius in Psalmos (Cursus) 1912; Zenner-Wiesmann, Die Psalmen 1906/07; Miller OsB, Die Psalmen, übersetzt und kurz erklärt (Ecclesia orans) 1920; Landersdorfer, Die Psalmen 1922; Hupfeld-Nowak, Die Psalmen 3, 1888; Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen 5, 1894; Baethgen, Die Psalmen 3, 1904; Kessler, Die Psalmen 2, 1899; Duhm, Die Psalmen 1899; Grimme, Psalmenprobleme 1902; Engert, Der betende Gerechte der Psalmen 1902; Ecker, Porta Sion, Lexikon zum lateinischen Psalter 1903;

Méchineau SJ, Gli autori e il tempo della Composizione dei Salmi 1911; Pannier, Psalmes (Vigouroux, Dictionnaire de la Bible V 807 ff). Siehe Linder, Neuere katholische Psalmenliteratur ZkTh 1915, 741 ff; 1921, 278 ff.

Die im Deutschen gewöhnliche Benennung dieser Lieder mit dem Wort „Psalm" rührt vom griechischen *ψαλμός* (latinisiert psalmus) her, welches ein „Lied, das mit Begleitung von Saitenspiel gesungen wird", bedeutet. Denselben Sinn hat das hebräische Wort mismôr, das im Titel von 56 Psalmen vorkommt, während šîr (canticum, Lied) den Psalm mehr nach seinem lyrischen Gehalt bezeichnet. Eine große Anzahl (150) solcher Lieder ist im Kanon der hl Schrift zu einem Buch, *ψαλτήριον* (eigentlich Saiteninstrument), liber psalmorum, im jüdischen Kanon „Buch der Loblieder" (t^{e}hillim) vereinigt.

Die Psalmen sind religiöse Lieder und als solche der poetische Ausdruck der religiösen Gefühle, welche unter dem Einfluß der göttlichen Gnade bei Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge rege werden.

Die unendliche Vollkommenheit Gottes, seine sichtbare Schöpfung, sein Wirken zugunsten Israels, die Leitung des Volkes im allgemeinen und besonders die Großtaten Gottes, das Wirken Gottes in der Seele und die Führung der Lebensschicksale des einzelnen sind demnach die wichtigsten Themata jener Betrachtung, aus der das heilige Lied ersteht. Immer ist darum Gott sein Gegenstand, wie er auch das Zentrum des ganzen religiösen Lebens, die Quelle und der Inhalt unserer Seligkeit, der Zielpunkt aller religiösen Regungen des Herzens ist. Das Lob Gottes wegen der Vollkommenheit seines Wesens und der Herrlichkeit seiner Werke, Dank und Freude für erwiesene Wohltaten, die Bitte um Hilfe in den verschiedenen Anliegen, Reue über begangene Sünden, vor allem aber Klage über die Trennung von Gott, Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm, Freude darüber, wenn sie stattgefunden hat, kehren demnach als Thema der Psalmen in bunter Variation immer wieder. Darnach werden auch vorzüglich Lob-, Dank-, Bitt- und Klagelieder unterschieden.

In vielen Fällen hat ein bestimmter Anlaß, ein Vorkommnis im inneren oder äußeren Leben des Sängers, eine Gefahr, die Rettung daraus, das Schuldbewußtsein, innere Seligkeit usw, die Gefühlserregung bewirkt, den Psalm eingegeben und ihm darum auch nach Inhalt und Anlage ein individuelles Gepräge aufgedrückt. Mitunter war eine solche Veranlassung nicht vorhanden, besonders dann, wenn für einen bestimmten Zweck, zB für liturgische Verwendung, ein Psalm benötigt wurde. Aus solchen Psalmen spricht dann das religiöse Denken und Fühlen der ganzen Gemeinde. Sie sind häufig durch die Einfachheit ihrer Struktur und besonders durch (manchmal eigenartig) wiederkehrende Refrains (vg besonders Ps 135) gekennzeichnet. Weil aber das religiöse

Fühlen im Grund genommen immer und überall das gleiche ist und auch Gott in jedem Menschen nach denselben Gesetzen wirkt, so sind auch jene Psalmen, welche einem bestimmten Ereignis im Leben des einzelnen den Ursprung verdanken, geeignet, auch von anderen als Gebete verwendet und von der ganzen Gemeinde zur öffentlichen Gottesverehrung benützt zu werden. Dem liturgischen Bedürfnis entsprechend, sind aber diese Psalmen nicht selten erweitert oder umgestaltet worden.

Die messianischen Psalmen. — Messianische Psalmen nennt man jene, welche den Messias und sein Erlösungswerk zum Gegenstand haben; sie sind messianische Prophetien, eingekleidet in den poetischen Ausdruck der Gefühle, welche im Dichter bei Betrachtung der Person und der Werke des Messias sich erhoben. Einigemale (Ps 15; 21) hat sich der Psalmist so sehr in die Person des Messias hineingedacht, daß er im Namen desselben den Psalm gedichtet, diesen dem Messias in den Mund gelegt und darum in der ersten Person von ihm gesprochen hat. — Der Messias kann entweder unmittelbar Gegenstand des Psalmes sein, so daß dieser nur von ihm zu erklären ist, oder der Psalm handelt zunächst von einer Person des Alten Testaments, aber insofern sie Typus des Messias ist, und darum mittelbar vom Messias selber. Darnach unterscheidet man direkt und indirekt messianische Psalmen. Direkt messianisch sind: Ps 2; 15; 21; 44; 71; 109; indirekt messianisch 8; 22; 68 usw. Auch die messianischen Psalmen haben ihre Veranlassung im Leben des Psalmisten, indem die Betrachtung gewisser Vorkommnisse durch die Einwirkung der Prophetie zum Schauen der dadurch vorgebildeten messianischen Zukunft den Anstoß gegeben und die Schilderung derselben veranlaßt hat. So bilden zB die siegreichen Kriege Davids für Ps 2; 109, seine Erniedrigung durch den Aufstand Absalons für Ps 21, der Regierungsantritt Salomons für Ps 71 das historische Substrat.

Vg König, Die Theologie der Psalmen, Freiburg 1857, 467 ff; Scholz, Theologie usw, II 171 ff; Reinke, Messianische Psalmen, Gießen 1857.

Das Buch der Psalmen. — Wie viele Psalmen der Verwendung beim Gottesdienst ihren Ursprung verdanken, so ist auch die Sammlung der Psalmen in ein Buch im Interesse des Gottesdienstes erfolgt. Das Buch der Psalmen (der Psalter) ist eine nach praktisch religiösen Gesichtspunkten für den Gottes-

dienst veranstaltete Sammlung religiöser Lieder; der Psalter ist das liturgische Gesangsbuch der vorchristlichen Synagoge.

Auf den liturgischen Gebrauch weist eine große Anzahl kürzerer Bemerkungen (meist in den Überschriften der Psalmen) hin, welche wahrscheinlich die Namen der verschiedenen Sängerriegen angeben oder sich auf Begleitung und Tonart beziehen. Diese Bemerkungen sind sehr wahrscheinlich erst spätere Zutaten, sind aber immerhin so alt, daß selbst die LXX viele nicht mehr verstanden haben. Für einzelne Psalmen ist die liturgische Verwendung eigens angegeben, so zB der Wochentag, an dem der Psalm zu singen war. Für die liturgische Verwendung, speziell im Wechselgesang zweier Chöre, spricht bei manchen Psalmen die Einrichtung. Bei einigen nahm neben der Sängerriege das Volk durch Wiederholung gewisser Responsorien teil, manche wurden durch zwei Sängerchöre vorgetragen.

Die Psalmen sind im hebräischen Text anders als in der V numeriert; Ps 9 der V besteht aus 9 und 10, Ps 113 der V aus 114 und 115 des MT, Ps 116 des MT aus 114 und 115 der V, 147 aus 146 und 147 der V.

Der Psalter ist in fünf Teile (fünf Bücher) eingeteilt, die dadurch auseinandergehalten sind, daß am Schluß der die vier ersten Teile abschließenden Psalmen kurze Doxologien stehen (vergleiche Ps 40, 14; 71, 18—20; 88, 53; 105, 48). Diese Einteilung ist wohl durch den Fortschritt der Sammlungen selbst bedingt. Der Psalter ist nämlich allmählich entstanden, sehr wahrscheinlich im Anschluß an vorausgegangene Bestrebungen zur Hebung des Gottesdienstes.

Demnach fällt der Abschluß des ersten Buches wahrscheinlich mit der Organisation des Kultus durch David zusammen, daher der so häufige Gebrauch des Gottesnamens „Jahve". Auch sind wohl sämtliche Psalmen dieses Buches von David selbst verfaßt. — Das zweite Buch macht sich durch die absichtliche Ersetzung des Gottesnamens „Jahve" durch „Elohim" sowie durch den Umstand, daß es auch nichtdavidische Lieder enthält, als spätere Privatsammlung erkenntlich, die wahrscheinlich durch das Kollegium des Königs Ezechias in den Kanon aufgenommen wurde. — Von demselben Kollegium dürfte die Sammlung des dritten Buches herrühren, welches nur einen davidischen Psalm enthält, daher die Note am Ende des zweiten Buches: Defecerunt laudes David, filii Jesse. Die Vergleichung der Überschriften im dritten Buch mit II Par 29, 30 und Spr 25, 1 läßt schließen, daß die Sammlung dieses Buches mit der religiösen Erneuerung unter Ezechias im Zusammenhang steht. — Auch die späteren Sammlungen dürften mit der Organisation des Kul-

tus zusammenhängen, da in denselben der Gottesname „Jahve“ vorwiegend gebraucht erscheint. Sie enthalten schon exilische und nachexilische Lieder, und zwar sind die Psalmen des vierten Buches meist anonym, während die des fünften Buches in Gruppen geordnet sind, zB Stufenpsalmen, Hallelujapsalmen usw. Wahrscheinlich sind beide letzten Bücher von Nehemias bei seiner doppelten Reformtätigkeit in Jerusalem zu den ersten drei hinzugefügt worden. Doch besitzen wir diese Sammlungen kaum in ihrer ursprünglichen Form, da die offiziellen Tempelexemplare zugrunde gegangen sind, sondern in einer Form, welche sie durch Privathand erhalten haben, indem die Abschriften als Gebetbücher von Hand zu Hand gingen. Hieraus wird das doppelte Vorkommen derselben Lieder oder Bruchstücke von Liedern (Ps 14 und 53; 70 und 40, 14—28; 108 und 57, 8—12+60, 8—14b), die Umstellung von Versen und größeren Abschnitten, die Einreihung von Varianten und Randglossen in den Text usw erklärt. Den Namen Psalterium Davidicum verdient das Psalmenbuch nur deshalb, weil David durch seine Psalmen und durch die Einführung des Psalmengesanges beim Gottesdienst den Anstoß zur Herstellung dieses Liederbuches gegeben hat und auch die nicht von ihm verfaßten Psalmen den Geist atmen, der aus seinen eigenen Gesängen spricht. — Neuere Kritiker haben mehrere Psalmen in die makkabäische Zeit verlegt. Vg dagegen Himpel, Über angeblich makkabäische Psalmen, TQS 1870, 430 ff; Cornely 108 sqq und besonders Goossens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen, 1914.

C) Das Buch der Sprichwörter

Rohling, Das salomonische Spruchbuch 1879; Kent, The Wise Men of Ancient Israel and their Proverbs 1895; Pfeiffer, Die religiössittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche 1897; Vigouroux, Les Livres saints, V 59 ff; Baumgartner, Etude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes 1890; Malan, Original Notes on the Book of Proverbs, mostly from Eastern Writings 1890—1893; Frankenberg, Die Sprüche 1898; Strack, Die Sprüche Salomons 1898. — Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament I BZf VI 6/7, 24 ff; Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches 1914.

Die Spruchdichtung. — Während die Lyrik Erguß des eigenen Gefühls ist, erkennt die Spruchdichtung in der Unterweisung anderer ihre nächste Aufgabe. Insoferne sie religiösen Charakter hat, bezweckt sie die För-

derung eines gottgefälligen Lebens, besonders des Lebens nach dem Geist des Gesetzes.

Zur Spruchdichtung gehören das Sprichwort, die Sentenz und das Lehrgedicht, im Hebräischen mit dem gemeinsamen Namen mašal bezeichnet. — Das Sprichwort ist ein aus dem Volksmund hervorgegangener, darum auch dem Volk geläufiger, kurzer, kerniger Spruch, der wegen seines Gedankeninhaltes zur Beleuchtung mannigfacher Vorkommnisse dient, zB: „Jung gewohnt, alt getan" (Spr 22, 6); „Wie die Mutter, so die Tochter" (Ez 16, 44). Sprichwörter in diesem Sinn kommen in der Bibel selten vor. — Mit dem Sprichwort nicht zu verwechseln ist der „Spruch", die „Sentenz", eine kurze Lebensregel in poetischer Form. Im Buch der Sprichwörter haben die Sentenzen sehr häufig die Form des antithetischen Parallelismus, zB: „Eine sanfte Antwort bricht den Zorn, eine harte Rede reizt zur Wut" (15, 1). Sehr passend wird oft der synthetische Parallelismus angewendet: „Wegen der Kälte wollte der Faule nicht pflügen; er muß also im Sommer betteln gehen, wird aber doch nichts erhalten" (20, 4). Zur Unterweisung besonders geeignet sind die Vergleiche „Wie das Brüllen des Löwen, so der Schrecken des Königs; wer ihn reizt, sündigt gegen sich selbst" (20, 2). — Das Lehrgedicht ist eine zusammenhängende Abhandlung über ein Thema meist des praktischen Lebens, zB das Lob der tugendhaften Frau (Spr 31, 10—31). Die hl Schrift enthält auch solche didaktische Abhandlungen, in denen der Schwung der Poesie hinter die nüchterne Verstandserwägung zurücktritt und die Wahrheit im Wege des Zweifels erforscht wird, wie es im Buch Ekklesiastes geschieht. Solche Stücke bilden den Übergang von der Poesie zur Prosa.

Das Buch der Sprichwörter. — Dieses Buch ist eine Sammlung einzelner Lehrgedichte und einer großen Anzahl von Sprüchen. Seinen Kern bildet eine Sammlung von Sprüchen über die verschiedensten Themata des praktischen Lebens, eine Art praktischer Lebensweisheit (10, 1—22, 16). Diese Sprüche sind nicht nach einem System geordnet, sondern lose aneinandergereiht; jedoch sind gewöhnlich solche, die sich auf den gleichen Gegenstand beziehen, zusammengestellt. Dieser Sammlung geht unmittelbar eine längere Abhandlung voraus,

worin der Leser („Mein Sohn" angeredet) dringend ermahnt wird, die Weisheit zu üben, und die Weisheit selbst, redend eingeführt, zum Genuß ihrer Güter einladet (1, 8—9, 18). Eine ähnliche Abhandlung, ebenfalls im Ton der Ermahnung, folgt auf die Spruchsammlung (22, 17—24, 22). — Dem Ganzen ist eine kurze Einleitung vorausgestellt, worin das Studium der Weisheit empfohlen wird (1, 1—7). Außerdem hat das Buch noch einen Anhang, der aus mehreren Teilen besteht. Diese sind: eine Nachlese von Sprüchen (24, 23—34), eine spätere Sammlung salomonischer Sprüche (Kap. 25—29), zwei kurze Spruchsammlungen (30; 31, 1—9), das Lob der tugendhaften Frau (31, 10—31).

Der Name des Buches in der V (Liber proverbiorum) ist nach dem Gesagten ganz unzutreffend, ebenso wie das Wort parabola in der Einleitung. — Das Buch der Sprichwörter in seinem jetzigen Umfang rührt nicht von einem Verfasser her; die oben dem Anhang zugewiesenen Teile sind nämlich zu verschiedenen Zeiten dem Vorausgehenden beigefügt worden. Der Hauptteil des Buches (1, 1—24, 22) hingegen ist schon so, wie er vorliegt, das einheitliche Werk eines Verfassers, enthaltend die Theorie und Praxis wahrer Lebensweisheit mit einer Einleitung und Schlußermahnung. In die Einleitung ist die Angabe des Verfassers „Salomon" hineinverwoben (1, 1). Diese Angabe ist darum so alt wie die Einleitung selbst. Das Ganze enthält also aus den viel zahlreicheren Sprüchen und Abhandlungen Salomons eine Auslese, sehr wahrscheinlich von ihm selbst verfaßt. Diese auch innerlich ganz wahrscheinliche Ansicht wird bestätigt durch die Überschrift der späteren Sammlung (25, 1). „Auch das Folgende sind Sprüche Salomons, welche die Männer des Königs Ezechias von Juda ausgezogen haben." Nach dieser Überschrift, welche älter ist als die LXX, da sie auch in ihr vorkommt, hat das von Ezechias zur Sammlung der hl Schriften aufgestellte Kollegium aus den damals noch im Umgang befindlichen Sprüchen Salomons eine Nachlese veranstaltet und dem bereits damals existierenden Buch beigefügt, in der Überzeugung, daß das Buch eine Sammlung salomonischer Sprüche sei. Es ist jedoch außer Frage, daß der salomonische Teil des Buches später durch Einfügung von Sprüchen unbekannter Verfasser erweitert worden ist. Ebenso sind die Verfasser der übrigen Teile nicht mehr festzustellen.

Das Buch der Sprichwörter hat den Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung um eine sehr wichtige Idee, die der göttlichen Weisheit, bereichert. In späteren Büchern hat diese Idee eine weitere Ausgestaltung erfahren (siehe darüber S 691 ff).

D) Das Hohelied

Vigouroux, Dictionnaire de la Bible II 185 ff; Les Livres saints V 80 ff; Schäfer, Das Hohelied 1876; Gietmann, Commentarius in

Ecclesiasten et Canticum Canticorum (Cursus) 1890; Langer, Das Hohelied nach seiner mystischen Erklärung 1899; Kortleitner, Canticum Canticorum explicatum et praecipue ad historiam ecclesiae applicatum 1892; Schlögl, Ecclesiasticus XVIII sqq; Hontheim, Das Hohelied, übersetzt und erklärt, BSt XIII 4; Joüon, Le Cantique des Cantiques 1909; Munz OsB. Die Allegorie des Hohen Liedes 1912.

Das Hohelied heißt im Urtext šîr haššîrim (das Lied der Lieder, Canticum Canticorum), soviel als: das „Lied unter den Liedern", das beste und schönste der Lieder; es übertrifft nämlich durch die Erhabenheit des Inhalts und die Kunst der Darstellung alle anderen Dichtungen an Wert und Schönheit. Das Thema des hohen Liedes ist: „Die Sehnsucht zweier Liebenden nach gegenseitigem Besitz und das Glück ihrer endlichen, durch mancherlei Hindernisse hingehaltenen Vereinigung." Das Thema wird in Form eines Wechselgesanges, in dem die Liebenden ihre Gefühle zum Ausdruck bringen, durchgeführt.

Die zwei Liebenden sind der Bräutigam Salomon und die Braut Sulamith. Außer diesen zweien werden noch andere Personen erwähnt: die Brüder der Braut, Jungfrauen aus Jerusalem und ein Fremder, der Sulamith zu gewinnen sucht. „Das Bild all dieser Personen ist aber so wenig konkret und plastisch gestaltet, daß es trotz ausführlicher Beschreibung des Bräutigams und der Braut doch nur in ihrem Innern zu lesen ist und daß die Tiefe und Innigkeit des so kundwerdenden Gefühls in die Sphäre des gewöhnlichen Menschenlebens nicht hineinpaßt." Die Unbestimmtheit der Szenerie und die Art ihres Wechsels verweisen ebenfalls Rede und Handlung aus dem Gebiet des gewöhnlichen Lebens hinaus. Zwar wird die Identität der zwei Liebenden durch das ganze Gedicht hindurch festgehalten, aber beide, besonders der Bräutigam, treten, ohne daß ein Übergang auch nur angedeutet würde, in so verschiedenen Verhältnissen auf (der Bräutigam ist zuerst König und zwar Salomon der glücklichste König, dann Hirte), daß die Überzeugung, es seien nicht historische, sondern ideale Persönlichkeiten, um die es sich handelt, sich mit Gewalt dem Leser aufdrängt.

Ist die Feststellung des Wortsinnes aus diesem Grunde an sich sehr schwer, so war dies früher umsomehr der Fall, da man die für das Verständnis der hebräischen Poesie so wichtige Struktur derselben zu wenig, ja fast gar nicht

kannte. Wohl wurde beim Fortschritt der bezüglichen Erkenntnis aufmerksam gemacht, daß das Hohelied Analogien mit den im Orient gebräuchlichen Hochzeitsspielen aufweise, die sechs Tage lang dauern, wobei zu Ehren von Braut und Bräutigam Tänze aufgeführt, Lieder gesungen und die Neuvermählten König und Königin genannt werden. — Aber die Scheu, bei solcher Auffassung das Hohelied zu einem rein erotischen Gedicht zu erniedrigen [1], hat manche katholische Exegeten abgehalten, dieser Idee nachzugehen. H o n t h e i m zeigt aaO, daß bei der für die richtige Erklärung des Gedichtes überhaupt notwendigen scharfen Scheidung des m a t e r i e l l e n, den Worten unmittelbar unterliegenden, und des i d e e l l e n, durch den Wortsinn intendierten geistigen Sinnes die Annahme einer solchen Analogie mit den Hochzeitsspielen durchaus nicht unstatthaft sei, durch die Struktur des Gedichtes vielmehr wahrscheinlich gemacht werde.

Seiner Struktur nach zerfällt das Buch nämlich in zwei Teile mit je 3 Gesängen, je 21 Strophen und je 100 Zeilen, so daß das Buchs sechs Lieder, 42 Strophen und 200 Zeilen umfaßt (S 12)[2]. Die sechs Lieder entfallen der Reihe nach auf je einen der sechs zwischen der Vermählung und dem formellen Abschluß der Hochzeitsfeier liegenden Tage derart, daß auch das in jedem Lied geschilderte Ereignis je einem Tag der Reihe nach zukommt. Das ganze Lied schildert nämlich „die Entwicklung der ehelichen Liebe nach ihrer idealen Seite von ihren ersten noch vor der Ehe liegenden Anfängen bis zu ihrer Vollendung" (S 6).

In den drei Liedern des e r s t e n Teiles (1, 2—5, 1) entwickelt sich das Verhältnis von der ersten Begegnung und der Bitte der Braut um die Liebe des Bräutigams (1, 2—2, 7) zu den ersten Freuden und dem Wachstum der Liebe in gegenseitiger Unterhaltung (2, 8—3, 5) bis zum Ehevertrag (3, 6—5, 1). Dieser dritte Gesang enthält auch das Loblied des Bräutigams auf die Braut. — Im ersten Lied des z w e i t e n Teiles (5, 2—8, 14) offenbart die Braut im Leiden um den Geliebten die Vollendung ihrer Liebe zu ihm. Krank vor Liebe sucht sie den Bräutigam und, obwohl von den Stadthütern geschlagen und verhöhnt, läßt sie nicht ab vom Suchen, bis sie, von den ihr begegnenden Jungfrauen unterstützt, mit ihm zusamentrifft und aus seinem Mund das Loblied auf ihre Schönheit vernimmt (5, 2—6, 10). Das fünfte Lied zeigt die Braut als

[1] Theodor von Mopsveste hat das Hohelied als ein erotisches Gedicht erklärt, das ohne jede Beziehung zu Christus und darum auch nicht inspiriert sei; seine Auffassung wurde aber auf dem fünften allgemeinen Konzil (553) verworfen.

[2] Der Verfasser schlägt dabei zwei Textemendationen vor, nämlich, daß 6, 3 sogleich hinter 5, 13 gelesen und 6, 11—7, 1 mit einigen Wiederholungszeichen punktiert werde (S. 25 f).

Königin vor ihrem Bräutigam und König beim Brauttanz (dem Schwertertanz als Symbol der Ehre und höchsten Glückseligkeit), worauf beide in den innersten Gemächern des Königs sich einer langen, vertraulichen Liebesunterhaltung hingeben (6, 11—8, 4). Im sechsten Liede wird die Braut von Jerusalem, wo sie in der Nähe ihres Bräutigams die Nacht verbrachte, auf seinen Arm gestützt, in die elterliche Wohnung zurückgeleitet und von dort, durch ihre Brüder losgekauft, in die Wohnung des Bräutigams geführt (8, 5—14).

Dieses irdische, ideal verklärte, in der Ehe seine Vollendung findende Liebesverhältnis, wie es die Worte des Hohenliedes bezeichnen, dient hier zugleich, wenn nicht ausschließlich, als Einkleidung, um in allegorischer Weise ein anderes Liebesverhältnis darzustellen, welches der Apostel mit der Ehe in innigste Verbindung bringt, wenn er schreibt: „Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia", nämlich „die Vermählung der Gottheit mit der Menschheit", und zwar nach jeder Weise, in welcher dieselbe ausgewirkt wurde.

Die Auserwählung Israels wird im Alten Testament öfters als eine geistliche Ehe aufgefaßt, wobei das Volk die auserwählte Braut des Herrn ist. Durch die alleinige Verehrung Jahves erweist das Volk seinem geistlichen Bräutigam die schuldige Liebe, weshalb der Abfall zur Vielgötterei als Ehebruch (fornicari cum diis alienis, Ex 34, 15. 16; Lv 17, 7; 20, 7; ambulare post Baalim, Jer 2, 23; cf cp 3) angesehen und von Jahve, dem eifersüchtigen geistlichen Gemahl [3], mit der vorübergehenden Auflösung dieser Ehe, mit der Trennung bestraft wird (vg Is 49, 14; 50, 1 ff. Ose 1—3). Diesem Ideenkreis ist der Inhalt des Hohenliedes, ebenso wie der von Ps 44 entnommen. Dieser Psalm ist ein Minnelied auf die „Vermählung des Königs mit einer Königstochter"; das Hohelied bietet uns eine eingehende, schwunghafte Darstellung der gegenseitigen Liebe der zwei Vermählten. Die Verbindung Gottes mit Israel war aber nur Vorbild einer mehrfachen, viel innigeren Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Den höchsten Grad hat diese erreicht im Gottmenschen Jesus Christus selbst, in welchem die göttliche und menschliche Natur wesenhaft zu einer Person vereinigt sind. Diese Vereinigung sollte das Mittel sein, die ganze Menschheit, insoweit sie sich in der von der Synagoge vorgebildeten Kirche, dem mystischen Leib Christi, zusammenfindet, mit dem Gottmenschen zu vereinigen (vg Jo 3, 29; Ep 5, 23—32; Ap 19, 7. 9 usw) und durch die von Christus ausströmende Gnade jedes lebendige Glied der Kirche unmittelbar mit Gott zu verbinden. Auf dieser Vereinigung des Gerechten mit Gott beruht die gegenseitige aktuelle Liebe, die wunderbare Leitung der geliebten Seele von seiten Gottes und ihr williges Eingehen auf seine Führung. Dieser geheimnisvolle Verkehr mit der Gottheit läßt verschiedene Grade zu. Besonders innig ist er in jenen, die, der Welt abgestorben, nur Christo leben und Christum lieben und darum mitunter auch gewürdigt werden, die Süßigkeit der Gemeinschaft mit ihm fühlbar

[3] Noli adorare Deum alienum; Dominus zelotes nomen eius, Deus est aemulator (Exod. 34, 14; cf. Deut. 4, 23, 24; 6, 14. 15).

zu verkosten. Den innigsten und geheimnisvollsten Umgang solcher Art mit Jesus Christus hat die seligste Jungfrau gepflogen. — Im Hohenlied ist diese vielfache Vereinigung Gottes mit dem Menschen dargestellt, weshalb auch die mannigfache Erklärung, die es im Lauf der Zeit von seiten der größten Schrifterklärer gefunden hat, ihre theologische Berechtigung besitzt.

Das Hohelied wird in der Überschrift des hebräischen und griechischen Textes Salomon als Verfasser zugeschrieben. Dadurch ist, wenn nicht die Behauptung des Verfassers selbst, jedenfalls die uralte Tradition des Judentums wiedergegeben. Auch die Kirche hat von jeher am salomonischen Ursprung des Liedes festgehalten. Dem entsprechen auch die innere Anlage des Gedichtes, die Schilderung der Pracht des Königs und die Menge von Aussprüchen über Gegenstände der Natur. Für den inspirierten Charakter ist es einerlei, ob das Buch Salomon oder einem späteren Auktor zugeschrieben wird.

E) Das Buch Ekklesiastes

Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, II 1533 ff; Les Livres saints, V 68 ff; Euringer, Der Massorahtext des Koheleth kritisch untersucht 1890; Schäfer, Neue Untersuchungen über den Koheleth 1870; Bickell, Der Prediger über den Wert des Daseins 1884; Koheleths Untersuchung über den Wert des Daseins 1885; Gutmann SJ, Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum (Cursus) 1892; Wright, The Book of Koheleth 1883; Bradley, Lectures on Ecclesiastes 1885; Volk, Der Prediger Salomo 1889; Döller, Das altorientalische Weltbild im Koheleth, K 1907 II 361 ff; Heinisch, Predigt und Weisheit Salomons, K 1910 I 32 ff; Zapletal, Das Buch Koheleth 2 1911; Die Metrik des Buches Koheleth 1904; Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im B. Koheleth, BZ 1905, 32 ff 128 ff; Podechard, La composition du livre d'Ecclésiaste, RB 1912, 161 ff; Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament I BZf VI 6/7, 44 ff.

In diesem Buch teilt der Verfasser das theoretische und praktische Ergebnis der eigenen Erfahrung und der Umschau mit, die er auf seiner Suche nach bleibendem Glück im Menschenleben gemacht hat. Das theoretische Ergebnis ist die Erkenntnis der Eitelkeit aller irdischen Dinge, das praktische Ergebnis ist der Vorsatz, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten und in Unterordnung unter Gott die Güter dieses Lebens und die Früchte der eigenen Arbeit zu genießen. Dieses Resultat und den Weg, der dazu geführt hat, teilt der Verfasser in Form einer Ansprache an die Leser mit, weshalb er sich den Namen Ekklesiastes (koheleth, Prediger) gibt. Das Wort wird aber auch mit „Sammler" wiedergegeben, d i hier einer, der Sprüche

und Sentenzen gesammelt und zum Zweck der Untersuchung zusammengestellt hat[4].

Das theoretische Ergebnis seiner Lebenserfahrung stellt der Verfasser wie zwei Angelpunkte am Beginn und am Schlusse seiner Untersuchung fest: „Eitelkeit der Eitelkeiten (unsägliche Eitelkeit) und alles ist Eitelkeit (1, 1; 12, 8). Dieser allgemeine Grundsatz hat sich ihm durch Induktion aus einer Menge von Tatsachen und Erscheinungen, auf die er in seinem forschenden Gang durch das Leben gestoßen ist, ergeben. Er führt viele derselben der Reihe nach dem Leser vor, beschreibt dadurch gleichsam den Weg seiner Forschung und vergißt nicht, bei den einzelnen Fällen die darin zutage getretene Eitelkeit des irdischen Lebens eigens hervorzuheben (vg 1, 14; 2, 1. 15. 23. 26; 4, 7. 16; 5, 9). Eitel ist dasjenige, was gut zu sein scheint, aber nicht gut ist; was das Herz des Menschen zu befriedigen scheint, seine Sehnsucht aber ungestillt läßt, was den Menschen zu einer Arbeit anregt, von der er doch nichts hat (1, 3), so daß die Arbeit nur Mühe (labor et afflictio spiritus) ist. In dieser Hinsicht hat der Ekklesiastes die ganze Welt eitel gefunden. Vor allem hat er dies an sich selbst erfahren. Er hat sich dem Studium der Weisheit hingegeben (1, 13. 16. 18; 2, 3), er hat sich keinen Genuß versagt, die Glücksgüter dieser Welt in Hülle und Fülle aufgehäuft (2, 1. 4—9); in diesen Dingen hat er sein Glück gesucht und darum mit dem Aufgebot aller Kräfte dafür gearbeitet, aber ohne zu finden, was er gesucht. Denn überall drängte sich ihm der Gedanke auf: „Mein Endlos ist der Tod wie das eines jeden anderen, auch verlängert die Weisheit meine Tage nicht (2, 14—16; vg 9, 2. 3); beim Tod muß ich mich von meinem Überfluß trennen, nicht weniger als der Arme von seiner Not. Dann habe ich nichts mehr von allen meinen Glücksgütern und von meiner Arbeit.“ Selbst der so kurz dauernde Genuß wurde durch die Unbeständigkeit der irdischen Freuden oft gestört. Und doch hat er gerade um des Genusses willen gearbeitet und sich Schätze gesammelt. Der Gedanke, nicht einmal die Frucht der eigenen Arbeit genießen zu können, drückt ihn ganz besonders nieder und nötigt ihm wiederholt Seufzer über die Eitelkeit des Irdischen ab (4, 4—8; 5, 9—16; 6, 1—6). Sogar dieses Bewußtsein bleibt dem Menschen nicht, daß ein würdiger Sohn von seiner Arbeit profitieren werde; er weiß nicht einmal, wem er den Lohn seines Fleißes hinterlassen wird (2, 18—23).

Ebenso wie die eigene Erfahrung, hat die Umschau in der Welt, besonders im gesellschaftlichen und staatlichen Leben, den Ekklesiastes von der Nichtigkeit dieses Lebens überzeugt.

---

[4] So Zapletal, der aufmerksam macht, daß alles im Buch sich um drei Hauptpunkte gruppiert, um Gott, um den Scheol und um die Belohnung des Menschen durch Gott, um jene Punkte, die das Alte Testament nicht miteinander in Harmonie zu bringen vermochte. Die Untersuchung konnte darum über ein Ringen nach Wahrheit nicht hinauskommen. „Koheleth ist also wirklich ein Sammler der alttestamentlichen Ansichten über die wichtigsten Fragen, dem es nicht gegönnt war, sie zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden“ aaO (33).

Nicht bloß, daß er bei anderen wiedergefunden, was er an sich erfahren, auch sonst ist ihm überall die Eitelkeit der Welt in den verschiedensten Formen entgegengetreten: das Gericht in den Händen der Gottlosen (3, 16 ff), Unschuldige der Unterdrückung preisgegeben (4, 1 u. ff), irdischer Segen als Ursache des Neides anderer (4, 4), das Glück der Gottlosen, das Unglück der Gerechten (8, 10—14), die Herrschaft des Schicksals (9, 11. 12), der Undank der Menschen (9, 14 ff) usw. Alles das mußte ihn mit Ekel am Getriebe dieser Welt erfüllen. In seinem Streben nach Weisheit wollte er wenigstens diesen widersprechenden Dingen auf den Grund kommen, aber umsonst (7, 24 ff, 8, 16 ff). — Auf diesem Weg drängte sich dem Ekklesiastes als Resultat die Überzeugung auf: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel."

Fühlt sich der Mensch von der Eitelkeit der Welt zurückgestoßen, was soll er mit dieser Welt machen? Der Verfasser empfiehlt vor allem eines: Man soll die Güter dieser Welt mit Freuden genießen. (Den Genuß empfiehlt er gegenüber dem zwecklosen Zusammenraffen irdischer Güter, die Freude als Ausdruck der Zufriedenheit gegenüber dem Mißmut jener, die sich immer zu wenig sehen und selbst an dem, was sie besitzen, eben weil sie es nur besitzen wollen, nicht froh werden können.) Fort und fort schärft er diese Lebensregel ein (2, 24; 3, 12. 22; 7, 15; 8, 15; 9, 7—10). Wer sie befolgt, hat wenigstens diese Befriedigung, daß sein Besitz und seine Arbeit auch ihm selbst zugute kommen (5, 17. 18); dazu haben wir ja alles, daß es uns zum Genuß diene. — Außerdem bringt der Ekklesiastes im Anschluß an seine Erfahrung noch viele andere Lebensregeln in Spruchform vor, die für einzelne Fälle zur Bewahrung der Herzensruhe und des inneren Friedens dienen können (4, 17—5, 11; 7, 2—23; 8, 1—8; 10, 1—4; 10, 8—12, 7). Zum Schluß teilt er, gleichsam als reife Frucht seiner langen Erfahrung und eingehenden Untersuchung, eine Lehre mit, die immer und überall Anwendung finden und das ganze Leben des Menschen regeln soll: „Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das ist der ganze Mensch." Damit lenkt der Verfasser den Blick des Menschen auf Gott und sein Gericht, woher die Lösung aller Rätsel des Lebens, der Ausgleich aller Ungerechtigkeit und die das Menschenherz stillende Glückseligkeit zu erwarten und zugleich die Norm für den wiederholt empfundenen Genuß der zeitlichen Güter zu entnehmen ist (12, 13. 14).

Diese Gedanken sind vom Ekklesiastes keineswegs in systematischer Reihenfolge, sondern, für den ersten Blick wenigstens, ganz ohne Ordnung aneinandergereiht. Oft ist der Zusammenhang unterbrochen; auch finden sich im Buch einander widersprechende Sätze. Epikuräische Überschätzung des Lebensgenusses, Geringschätzung der Weisheit, fatalistische Weltanschauung und Grundsätze der wahren Sittenlehre scheinen hier bunt durcheinandergeworfen zu sein. Alles dies macht den Ekklesiastes zu einem der schwierigsten Bücher des alten Testaments. Daraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Auffassung bei den Exegeten. Einige haben das Buch für einen Dialog angesehen, in welchem der Irrtum in Form des Einwurfes auftritt und vom Verfasser zurückgewiesen wird. Dem widerspricht aber die ganze Anlage des Buches; das jedoch kann man behaupten, daß sich der Verfasser mitunter auf

den Standpunkt der Irrenden stellt, um von da aus zur Feststellung der Wahrheit vorzudringen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß er die Gedanken vorbringt, nicht wie er sich dieselben lange früher geordnet hat, sondern wie sie sich ihm gerade aufdrängen. Auch leuchtet ihm auf seiner Suche nach Weisheit und Glück nicht die göttliche Offenbarung voran; seine Lehrmeister sind die eigene Erfahrung und der Weg, den er selbst gegangen, bis er durch die Wirrsale dieses Lebens in der Gottesfurcht die wahre Weisheit und das Geheimnis der inneren Zufriedenheit gefunden hat.

Der ganze Vortrag ist dem König Salomon in den Mund gelegt. Dafür sprechen die Eingangsworte (1, 1; vg 1, 12) und im Zusammenhalt damit die Schilderungen, die Ekklesiastes von seinem Streben nach Weisheit (vg besonders 1, 16), von seiner Berühmtheit (2, 9), seiner Prachtliebe (2, 4—9) und von seiner Jagd nach sinnlichem Genuß macht. Die jüdische und christliche Tradition hielten daran fest, daß dies nicht bloß Einkleidung sei, sondern daß Salomon das Buch auch verfaßt habe. Dieser Ansicht huldigten früher auch sehr viele Exegeten; in neuerer Zeit wird aber immer mehr eine viel spätere, ja nachexilische Abfassung des Buches angenommen, und zwar sowohl wegen der darin enthaltenen Ideen, als auch wegen der auf diese späte Zeit hinweisenden Sprachform.

F) Das Buch Job

Knabenbauer, Beiträge zur Erklärung des Buches Job, ZkTh 1886, 418 ff; Hoonacker, La composition du livre de Job, RB 1903 I, 2 ff; Laur, Zu den Jobproblemen, ThuGl 1911, 441 ff; Posselt der Verfasser der Eliu-Reden, BSt XIV, 3; Blake, The Book of Job and the Problem of Suffering 1911; Vetter, Die Metrik des Buches Job BSt II 4; Hontheim, Das Buch Job, als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, BSt IX 1—3; Ley, Hiob nach seinem Inhalt, seiner Kunstgestaltung und religiösen Bedeutung 1903, — Zur sehr schwierigen Frage, ob und inwieweit die im Buche vorkommenden Reden als solche inspiriert seien: Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione 140 sqq. — Kommentare: Welte, Das Buch Job 1849; Zschokke, Das Buch Job, übersetzt und erklärt 1875; Langer, 1885; Knabenbauer, Comm. in 1. Job (Cursus) 1885; Löwenthal, Hiob. Praktische Philosophie oder klare Darstellung der im Buche Hiob obwaltenden Ideen 1846; Merx, Das Gedicht von Hiob 1871; Studer, Das Buch Hiob 1881; Duhm, Das Buch Hiob 1897; Budde, Hiob 2, 1913.

Das Buch Job ist ein Lehrgedicht, in welchem an einem speziellen Fall der Grund und die Bedeutung der zeitlichen Leiden erörtert werden. Es besteht aus drei Teilen, dem Prolog (1 und 2), dem Epilog (42), welche beide in Prosa geschrieben sind, und der eigentlichen Erörterung des Themas in poetischer Form (3—41).

Der Prolog. — Der Nomadenfürst Job aus Hus, ein Ideal der Tugend und des Glückes, wurde zur Erprobung

seiner Gerechtigkeit von Gott dem Satan ausgeliefert. Dieser schlug ihn mit dem Verlust der ganzen Habe, seiner Kinder und der Gesundheit. Mit der Elephantiasis behaftet, aller Hilfe entblößt, von seinem eigenen Weib verspottet, ein Bild des Elends, saß er da und lobte auch jetzt noch den Herrn wegen seiner Fügungen. Drei seiner Freunde, Eliphaz, Baldad und Sophar, kamen, ihn zu trösten; sieben Tage weilten sie bei ihm, wie Job selbst, schweigsam, in dumpfen Schmerz versunken.

Die Erörterung. — Job bricht endlich das Schweigen durch eine heftige Klage, in der er sein eigenes Leben verwünscht. Seinem körperlichen Schmerz hat sich eine neue Qual beigesellt, die Seelenpein, die durch das Rätsel eines so bitteren Lebens ihm verursacht wurde (3).

Damit ist der Anstoß zur Erörterung des Themas gegeben und dieses in seiner allgemeinen und konkreten Form dargelegt. Welches sind der Grund und die Bedeutung der irdischen Leiden überhaupt, insbesondere der Leiden Jobs? Die Erörterung geschieht in dialogischer Form, indem die drei Freunde der Reihe nach das Wort ergreifen und Job einem jeden einzelnen unmittelbar auf seine Rede antwortet; und zwar wird diese Wechselrede dreimal nacheinander geführt, bis die Ansicht der drei Freunde endgültig als unhaltbar abgewiesen ist (4—14; 15—21; 22—26) und Job in einer doppelten Schlußrede, ohne weiter behelligt zu werden, seine Ansicht darlegen, sein Leiden schildern und der Klage darüber freien Lauf lassen kann (27—28; 29—31). — Damit ist auf die gestellte Frage noch keineswegs eine befriedigende Antwort erteilt. Zudem hat Job, wenn er auch seine Freunde zum Schweigen gebracht hat, doch im Streit sich zu Äußerungen verstiegen, die eine Zurückweisung verlangen. Darum ergreift aus den Zuschauern, die allmählich herangetreten sind, ein junger Mann, namens Eliu, das Wort, um Jobs Übergriffe in die rechten Schranken zu weisen und seine eigene Ansicht über die Bedeutung der Leiden vorzubringen (32—37). Eliu gibt auf die Frage im allgemeinen die richtige Antwort und gewährt dadurch dem Dulder Job manchen Trost. Aber konkret gestellt ist die Frage noch ungelöst. Job hat den gewünschten Aufschluß zur Beurteilung seiner eigenen Leiden nicht erhalten. Es erscheint jetzt Gott

im Gewitter, nicht um diesen Aufschluß zu geben, sondern um die Frage abzuweisen. Er schildert seine eigene Größe und Weisheit, der gegenüber des Menschen Einsicht verschwindet, weshalb dieser sich nicht anmaßen darf, den Geheimnissen der göttlichen Vorsehung vorwitzig und ungestüm nachzuspüren, sondern sich mit demütiger Unterwerfung unter die in jedem Fall höchst weisen Fügungen Gottes begnügen muß (38—41). — Der Epilog berichtet sodann die tatsächliche Lösung des Rätsels durch die Wiederbeglückung des frommen Dulders (42).

Diese gleichsam in drei Aufzügen sich vollziehende Erörterung hat gewiß nicht genau in der Form, wie sie vorliegt, stattgefunden. Sie ist die Konzeption eines hochbegabten Dichters, der gleich ausgezeichnet war durch die Kunst scharfer Charakterzeichnung der auftretenden Personen, psychologischer Feinheit in Entwicklung und Ausdruck der Gedanken und durch einen fast unerreichten Schwung poetischer Darstellung.

a) Der Streit zwischen Job und seinen Freunden

Beide Teile halten in der Behandlung des Themas an dem Grundsatz fest, daß Gott der Urheber des zeitlichen Unglücks sei; beide sehen ferner in den Leiden nur die gerechte Strafe für begangene Sünden. Jobs Freunde gehen nun von der Tatsache der Leiden Jobs aus und kommen so schon beim ersten Schritt zum Schluß, daß auch Jobs Leiden Strafe, er also ein Sünder sei. — Job hingegen geht vom Bewußtsein seiner Unschuld aus, findet sich aber, weil auch er nur Strafleiden kennt, vor ein unlösbares Rätsel hingestellt, das ihm die Pein nur noch erhöht und dessen Untersuchung trotz einigen Fortschrittes der Erkenntnis den Knoten in mancher Hinsicht noch mehr verwickelt. Diesen Widerstreit der Meinungen hat der Verfasser in meisterhaft psychologischer Weise dargestellt.

α) Die Reden der Freunde Jobs. — Jobs Freunde halten mit unüberwindlicher Zähigkeit ihre Ansichten über die Bedeutung der Leiden und das darauf gründende Urteil über Job fest. Bereits der erste Redner, Eliphaz, spricht ihre gemeinsame Überzeugung in allgemeinen Worten aus: Den Gerechten begleitet irdisches Glück, den Ungerechten irdisches Unglück (4, 7. 8).

Eigene Erfahrung (4, 7—10), eine nächtliche Vision (V 12—21), die Stimme des grauen Altertums (8, 8—22), die Gerechtigkeit Gottes (8, 3. 20) usw stehen für die Wahrheit des Satzes ein. Dieser wird sodann auf Job und seinen Zustand angewendet, anfangs nur in feiner, aber für Job leicht verständlicher Ermahnung, er solle sich bekehren, dann werde das Glück der Zukunft den Segen der Vergangenheit noch übertreffen (4, 17 ff; 8, 5—7; 11, 4—16). Weil aber Job ihre Anschuldigung zurückweist und ihnen immer und immer wieder das Bewußtsein seiner Unschuld entgegenhält und wiederholt mit bitteren, scharfen Vorwürfen sie überhäuft, so werden sie nur gereizt und auf ihrem einseitigen Standpunkt zum Extrem hinausgedrängt. Sie sprechen es immer klarer aus, Gott könne nicht anders, als durch zeitlichen Segen Gerechte belohnen, durch zeitliches Unglück Sünder bestrafen. Im Zusammenhang damit wird auch ihre im Anfang mehr sentenzenhaft vorgebrachte Beschuldigung Jobs immer bestimmter und konkreter. Schon im ersten Redegang waren die Äußerungen Jobs über Gott bei seinen Freunden auf energischen Widerstand gestoßen. Eliphaz geht in seiner zweiten Rede weiter, indem er Job aus seinen eigenen Worten der Sünde, nämlich des Trotzes gegen Gott, zu überweisen sucht (15, 2 ff). Im folgenden begnügen sich die Freunde im zweiten Redegang noch damit, das Unglück des Sünders im Detail zu schildern (vg 18, 21; 20, 29), tun es aber mit solchen Ausdrücken, daß die Bezugnahme auf Job ganz evident ist (15, 16 ff; 18, 5 ff; 20, 5 ff). Eliphaz geht endlich so weit, Job unzählige Sünden im allgemeinen und eine Menge Verbrechen im besonderen vorzuwerfen (22, 5 ff). — Aber je weiter sie sich von ihrem Parteistandpunkt fortreißen lassen, um so evidenter wird die Unhaltbarkeit desselben; je bestimmter und detaillierter sie in der Verurteilung Jobs die Folgerungen aus ihrer Ansicht ziehen, umso energischer wehrt sich dieser dagegen, umso leichter verteidigt er seine Unschuld, umso sicherer ist die Niederlage seiner Gegner. Einseitigkeit ist immer mit Gedankenarmut verschwistert. Bei den Freunden Jobs zeigt sich diese, indem sie sich beständig wiederholen und einer dem andern seine Ansicht nachspricht. Bereits Baldad weiß im dritten Redegang nicht viel mehr vorzubringen und Sophar, der, wie er an letzter Stelle spricht, so auch die letzte Rolle spielt, zieht es diesmal vor, durch Schweigen zu bekennen, daß seine Weisheit erschöpft, seine und seiner Freunde Niederlage besiegelt sei.

β) Die Reden Jobs. — Um den Gedankeninhalt der Reden Jobs richtig zu erfassen und zu beurteilen, ist der trostlose Zustand des Dulders nie aus dem Auge zu verlieren. Seine Freunde philosophieren, er aber leidet furchtbar und seine Schmerzen werden durch ihre lieblosen Doktrinen nur noch mehr aufgewühlt. Als erste Antwort auf die Theorie der Freunde preßt sich darum seinen Lippen eine bittere Klage über sein Elend aus, untermischt mit Vorwürfen gegen seine unedel handelnden Tröster. Erst nachdem er seinen Schmerzen etwas Luft gemacht, geht er auf die Sache selber näher ein. Weil ihn aber das Elend nicht verläßt, im Gegenteil die Schmerzen wiederholt mit erneuter Wucht ihn überfallen, so verläßt ihn auch die Klage nicht; und weil seine Freunde ihre lieblosen Beschuldigungen nicht ruhen lassen, so kehren bei Job auch die Vorwürfe gegen die Freunde immer wieder; ja, Vorwurf und Klage gewinnen im Lauf der Rede nur noch an Heftigkeit.

Er jammert über die Größe seines Leidens, das seine Kräfte bei weitem übersteige, also unerträglich sei, das auch seine Schuld weit übertreffe, seinerseits also unverschuldet sei. Da er Gott als Urheber seines Unglücks erkennt, so ist es dieselbe Klage und nur ein anderer Ausdruck dafür, wenn er wiederholt erklärt: Gott schlägt mich viel mehr, als ich es verdiene, viel mehr, als ich es ertragen kann (6, 11—13); weil er nur von Leiden weiß, die durch Sünden verdient sind, seine Unschuld ihm aber klar vor Augen steht, so kommt er sich vor wie ein Spielball der Willkür, wie die Zielscheibe der Feindschaft Gottes (9, 17. 18. 23; 13, 24—28; 16, 10—16, 19, 5 ff; 30, 20—23). Solche trostlose Gedanken steigern aber nur den Jammer und geben seiner Klage eine mitunter gegen Gott selbst gerichtete Spitze. — Diese Klagen Jobs sind nicht zu beurteilen als Ausdruck ruhiger Erwägung, sondern als der Jammer eines Leidenden, der, weil er nicht aus Stein ist, sondern aus Fleisch besteht, sein Elend nicht im Herzen verschließen kann (6, 5—12). Wie der Schmerz in Leib und Seele, wogt auch die Klage hin und her, bleibt aber immer noch weit hinter ihrer Ursache, dem Leiden, zurück (6, 2—4). Sieht er nirgends Rettung, so dient ihm doch die Klage für den Augenblick zur Erleichterung (7, 11), weshalb er ihr den freien Lauf nicht verwehren kann (10, 1). Freilich wird seine Lage auch durch Jammern um nichts besser (16, 6); aber wie der Schiffbrüchige, wenn er in den Wogen versinkt, über den Trümmern noch seine Hand emporstreckt und ein Klagegeschrei erhebt, obwohl ihm beides nutzlos ist, so kann auch er vom Klagen und Jammern nicht lassen (30, 24. 25). So will Job selber seine Worte aufgefaßt wissen; man dürfe sie darum — so erklärt er selbst — durchaus nicht pressen, nicht darüber zu Gericht sitzen, denn „in den Wind (gesprochen sind) des Verzweifelnden Worte“ (6, 26). Darum betont er auch, daß in seinen Worten keine frevelhafte Anklage gegen Gott enthalten sei, und es ist sein größter Ruhm, auch in seinen Leiden Gott treu geblieben zu sein und mit seinen Lippen nicht gesündigt zu haben.

Sind auch sämtliche Reden Jobs von solchen Klagen durchzogen, so hebt sich doch von ihnen deutlich die Erwägung seines Verstandes ab, wenn er dem Grund seiner Leiden nachforscht. Sein Hauptsatz, an dem er nicht rütteln läßt, den er immer und immer wieder in den Vordergrund stellt, lautet: „Ich leide nicht aus gerechter Strafe für begangene Sünden.“ Das Bewußtsein seiner Unschuld ist zu mächtig, als daß er sich mit einem anderen Gedanken tragen könnte, und mit der größten Zuversicht, die sich denken läßt, hält er den kränkenden Worten der Freunde seine Unschuld vor, gegen welche auch sie nichts aufbringen können (6, 25—30). Wie aber Baldad dem Urteil Jobs das Urteil Gottes entgegensetzt und ihn auf dessen Gerechtigkeit verweist, die durch das Leiden für die Sünden Zeugschaft leiste (8, 3 ff), da macht sich Job das erstemal mit dem Gedanken vertraut, vor Gott selbst seine Unschuld darzutun. Aber angesichts der Übermacht und der (wie ihm dünkt) offenbar feindlichen Gesinnung Gottes gegen ihn scheut er sich, einem solchen Gedanken nachzugehen. Trotzdem gewinnt im Fluß der Rede das Bewußtsein der Unschuld vor dieser Scheu die Oberhand. Nur sieht er sich außerstande, mit Gott zu rechten, solange dessen züchtigende

Hand so schwer auf ihm lastet (9, 12—35). Aber auf die Rede Sophars hin, der seinem auch in Leiden so starrköpfigen Gegner die Ankunft und das Gericht Gottes wünscht, damit es an den Tag komme, daß er noch zu wenig gestraft worden sei, wird jede andere Rücksicht durch das Bewußtsein der Unschuld und durch das ungestüme Verlangen, diese bestätigt zu sehen, zurückgedrängt. Wohl konnte Job die lieblose Theorie seiner Freunde durch eigene Einsicht und Erfahrung zuschanden machen (12, 3 ff), aber er nimmt Sophar beim Wort und verlangt nun selbst, vor Gott seine Unschuld beweisen zu können (13, 3. 22. 23), sollte es ihm auch das Leben kosten; denn er ist zu sehr von seiner Tugend überzeugt, wie auch seine Zuversicht ihm als der sicherste Beweis seiner Unschuld gilt, da Frevler nicht vor das Angesicht Gottes zu treten wagen (13, 16). — Aber Gott kommt nicht und so fällt Job auf einmal wieder in die alten Klagen und Zweifel zurück, die ihn nun umsomehr beängstigen, da die Armseligkeit, Kürze und Unwiederbringlichkeit des menschlichen Lebens Gott doch zur Schonung bestimmen sollten (14).

Das über alles lebendige Bewußtsein der Unschuld leitet Job allmählich auf neue Gedanken über. Die Ansicht, daß Leiden nur infolge von Sünden verhängt werden, verträgt sich in ihm nicht mit der klaren Erkenntnis seiner Unschuld; er müßte denn seinen Glauben an die Gerechtigkeit Gottes selbst aufgeben; aber auch die Gerechtigkeit Gottes steht in seiner Überzeugung unverrückbar fest. Darum korrigiert er allmählich seine einseitige Auffassung über den Charakter der irdischen Leiden; die vorurteilsfreie Umschau in der Welt drängt ihn ebenfalls, diese Korrektur vorzunehmen. Wiederholt (12, 6 ff; 21, 7 ff) weist er auf das Glück der Gottlosen hin und 24, 2 ff zeigt er aus der Erfahrung, daß ihr Los in diesem Leben oft viel besser ist als das der Gerechten, die ja nicht selten dem Elend ausgeliefert sind. Diese Ungleichheit muß einmal ausgeglichen werden. Darum hofft Job auch für sich wenigstens die Bestätigung seiner Unschuld, aber von niemand anderem als von dem gerechten Gott, seinem Zeugen und Mitwisser in der Himmelshöhe (16, 19—21). Zu Gott „also tränt sein Auge hinauf" mit der vertrauensvollen Bitte, er möge ihm noch vor dem Tod die Unschuld bestätigen. Aber sollte es nicht geschehen, Job hat noch einen anderen Trost in der festen Überzeugung, die er in ein Buch geschrieben, ja mit eisernem Griffel in hartem Fels gezeichnet und so der Nachwelt überliefert wissen will: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, dh, daß mein Sachwalter der Lebendige ist, der, ewig lebend, meinen Tod überdauern wird. Er wird zuletzt, nämlich wenn die Menschen dahingestorben sind, sich auf meinem Staub erheben, dh, mir Hilfe bringen. Dann wird dieses (nämlich der Leib Jobs) wieder mit Haut umgeben werden und ich werde in meinem Fleisch Gott anschauen. Da werde ich ihn mir (zu meinem Vergnügen, zu meinem Trost) ansehen und auch meine Augen werden ihn anschauen, aber nicht mehr wie einen Feind. Ich werde verzehrt von der Sehnsucht nach diesem Augenblick. Dann wird auch für meine Freunde das Gericht kommen" (19, 25—29)[5].

[5] Diese klassische Stelle ist im einzelnen sehr schwierig; aber

Diese Überzeugung gibt dem frommen Dulder zwar Hoffnung für das Jenseits, jedoch die Antwort auf die Frage: „Warum muß ich soviel leiden?“ ist darin nicht enthalten. Aber auch über diese Frage weiß Job, kann er sie auch nicht lösen, vom Bewußtsein seiner Unschuld aus dennoch etwas Licht zu verbreiten. Baldad hat, um Jobs Freimut gegen Gott in die Schranken zu weisen, in matter Rede die Herrlichkeit Gottes geschildert (25). Auf das hin nimmt auch Job, und zwar wiederholt, das Lob der göttlichen Herrlichkeit in den Mund und liefert durch die Tat den Beweis, daß er sich darauf viel besser als sein Gegner verstehe. Bei dieser Schilderung verrät Job ganz unwiderlegbar seine tief religiöse Gesinnung und seine unbegrenzte Hochachtung gegen Gott. Dabei tritt anfangs mehr die Anerkennung der Größe und Majestät Gottes (26, 5—14), dann aber die Bewunderung seiner tiefen, unendlichen Weisheit in den Vordergrund, deren Ratschlüsse für den winzigen Menschenverstand unerforschliche Geheimnisse sind. Dies ist nun der Gedanke, den er in der schwebenden Streitfrage fruchtbar zu machen sucht. Die Weisheit Gottes verbietet es, aus gewissen, wenn auch noch so häufigen Vorkommnissen einen allgemeinen Grundsatz, eine die Vorsehung Gottes gleichsam bindende Regel aufzustellen und das Walten der göttlichen Vorsehung nach der eigenen Kurzsichtigkeit zu bemessen. Gott weiß, warum er den Gottlosen und den Gerechten das Los zuteilt, das wir aus Erfahrung kennen. Vor diesem geheimen Plan Gottes muß der Mensch Halt machen und sich mit der praktischen Weisheit eines Gott gefälligen Lebens begnügen (28).

Diese von Job selbst aufgestellten Grundsätze wären wohl geeignet, sein Leiden zu versüßen; aber er bringt es nicht zustande, diese tröstlichen Wahrheiten so lange festzuhalten und so tief zu durchdringen, daß sie auch auf sein Gemüt nachhaltig wirken könnten; immer und immer wieder tritt ihm sein Unglück vor die Seele und wie im Nu ist der Trost dahin, um neuen Klagen Platz zu machen. In einer herrlichen dreiteiligen Schlußrede schildert Job das Glück früherer Zeiten und als Kontrast sein Unglück der Gegenwart. Dabei hat sich schon wieder der Gedanke vorgedrängt, daß Gott durch Herbeiführung dieses traurigen Umschwunges Härte und Grausamkeit gegen ihn bewiesen habe. Dem entgegen weist er zum Schluß auf sein unbeflecktes Jugendleben hin, das ihm den Mut gibt, von seinem himmlischen Gegner selbst die Klageschrift entgegenzunehmen, um sie dann als besten Beweis seiner Gerechtigkeit wie ein Diadem sich um die Stirn zu winden (29—31).

b) Die Reden Elius

Die Theorie der Freunde Jobs ist überwunden; sie sind zum Schweigen gebracht. Job ist überzeugt, daß jedenfalls

---

darin kommen die alten Übersetzer und Erklärer überein, daß hier von der Hoffnung auf das Jenseits und von der Auferstehung von den Toten die Rede sei (cf Knabenbauer, Commentarius 243 sqq). Hudal, Die Auslegung von Job 19,25—27 in der katholischen Exegese, Kk 1916/1, 331 ff.

im Jenseits seine Unschuld an den Tag kommen wird. Er ist auch zur Erkenntnis vorgedrungen, daß es außer der Strafgerechtigkeit noch tiefere Gründe geben müsse, welche Gott bestimmen, auch den Gerechten mit Leiden heimzusuchen. Aber welches die Gründe seien, ist ihm verborgen; die Frage: Warum leidet der Gerechte? Was ist überhaupt der Grund des Leidens? ist noch offen. Dazu kommt, daß Job selbst in seinen Reden nach zwei Seiten hin gefehlt hat. Er hat ungebührlich über Gott und mit Gott gesprochen, ihn zur Rede gestellt, ihm Parteilichkeit, Unbilligkeit, Feindseligkeit usw vorgeworfen. Umsomehr sticht dagegen ab, daß er über sich selbst gar nichts wollte kommen lassen, daß er seine eigene Unschuld immer und immer wieder als ein noli me tangere behandelt und mit ungeziemendem Selbstbewußtsein sogar Gott entgegengehalten hat. Die offene Frage: „Woher die Leiden?" verlangt gebieterisch nach der Antwort, das Benehmen Jobs nicht minder nach der wohlverdienten Rüge. Beides hat Eliu durch seine vier Reden geleistet (32 und 33; 34; 35; 36 und 37).

Eliu bekennt sich nicht zur Theorie der Freunde Jobs, daß alle Leiden nur Strafleiden seien; er verwirft auch die Ansicht Jobs, daß Gott den Frommen ungerecht oder feindselig behandle, wenn er ihm Leiden schickt. Jede Züchtigung der Menschen durch Gott gründet vielmehr in seinem Wohlwollen gegen sie (33, 19 ff). Denn Gott will den Sünder durch das zeitliche Unglück nicht bloß strafen, sondern auch zur Tugend wieder zurückführen (36, 8 ff); für den Gerechten aber ist das Leiden eine Schule, in der er gemahnt und gewarnt wird, damit er nicht, durch das ungestörte Glück verführt, auf die Bahn der Sünde ablenke. In dieser Schule wird er sogar noch mehr geläutert, damit seine Seele, vom Verderben gerettet, im Lichte des Lebens umso heller leuchte (33, 29. 30; 36, 15 ff). Dabei kann er gerade durch Geduld den Beweis seiner Frömmigkeit und Gottergebenheit bringen, während der Böse in vermessenen Klagen sich gegen Gott erhebt und darum gerade im Leiden zugrunde geht (33, 12—14).

Diese Wahrheiten führt Eliu in unmittelbarem Anschluß an die entgegengesetzten Äußerungen Jobs, die zum Teil wörtlich angeführt werden, aus und er nimmt wiederholt davon Anlaß, diesen wegen seiner hochfahrenden Reden zurechtzuweisen. Vor allem rügt er an

ihm, daß er die Gott schuldige Ehrfurcht verletzt, ihn wie seinesgleichen behandelt (33, 12) und dadurch sich in die Gesellschaft der Gotteslästerer begeben habe (34, 7. 8). Jobs Ungeduld über das Ausbleiben der Aufklärung von seiten Gottes weist er damit zurück, daß Gott auf verschiedene Art und vernehmlich genug zu den Menschen spreche, insbesondere durch die Leiden selbst, daß die Menschen aber auf solche Belehrungen oft nicht hören wollen (33, 14 ff). Am schärfsten geißelt er die von Job so oft wiederholten Sätze: „Ich bin unschuldig: Gott behandelt mich wie ein Feind; er ist ungerecht gegen mich; es ist also für das Glück des Menschen einerlei, ob man Tugend übt oder Sünde tut" (33, 8—11; 34, 5—9; 35, 2. 3). Demgegenüber greift Eliu wiederholt auf die schon anfangs aufgestellte Thesis zurück, daß Gott gegen die Menschen nie feindlich gesinnt sei, sondern im Verhalten gegen sie nur von Wohlwollen sich bestimmen lasse. Der Fortbestand und die Harmonie des von Gott regierten Weltalls seien ein hinlänglicher Beweis für seine Liebe und Unparteilichkeit (34, 12—15); dafür sprechen auch seine unendliche Macht und Weisheit, durch die er alles trägt und das Tun und Lassen des Menschen mit einem Blick bis in die tiefsten Gründe durchschaut, so daß es für sein Gericht gar keiner Untersuchung bedarf (34, 21 ff). Wenn aber Job in der Tatsache der Leiden den Beweis der Unbilligkeit oder der Feindseligkeit Gottes erblicke, so beweise er damit nur seinen Unverstand und seine Unkenntnis des vorhin dargelegten Zweckes dieser Leiden (34, 34. 35; 35, 16). Und trotzdem habe er sich zum Lehrmeister über Gott aufgeworfen und ihm gleichsam die Wege gewiesen, die er gehen müsse. — Hat so Eliu den Schleier, der über die Bedeutung der Leiden ausgebreitet war, gelüftet, so richtet er auch an Job die ernste Mahnung, er solle diese Bedeutung durch praktische Übung erfassen, der künftigen Beseligung in Geduld harren und sich ja nicht durch die Größe des dafür zu zahlenden Lösegeldes zum Murren gegen Gott und dadurch zum Abfall von ihm verleiten lassen (36, 16—21), sondern immer und überall vor den Ratschlüssen Gottes sich beugen (22—25). Zu diesem letzten Zweck beschließt er seine Reden mit einer prachtvollen Schilderung der Herrlichkeit, Majestät und Weisheit Gottes (36, 26—37, 24).

c) Die Reden Gottes

Job hatte, von seinen Freunden gereizt, wiederholt und mit Ungestüm eine Erscheinung Gottes begehrt, um von ihm gerechtfertigt und über die Bedeutung seines Leidens aufgeklärt zu werden. Diese Theophanie war auch im Ratschluß Gottes bestimmt, damit der, welcher im Himmel den Knoten geschürzt, ihn auf Erden vollends löse. Zuvor aber sollte eine Wahrheit, die für menschliche Einsicht nicht unzugänglich ist, von ihr soweit als möglich ans Licht gestellt werden, um dann von Gott das Siegel der Bestätigung zu erhalten. Gott wollte auch dem frommen Dulder Job sein gutes Recht geben und ihn für seine Leiden mit gött-

licher Freigebigkeit belohnen. Job aber hatte sich durch die Ausbrüche seines Unmutes und durch seine ungebührlichen Reden gegen Gott eines solchen Ausganges nicht ganz würdig erwiesen. Er mußte früher von diesen Schlacken gereinigt und besonders seines hochfahrenden Sinnes ledig werden. Durch die Reden Elius wurde das eine wie das andere erreicht. Jobs Schweigen während derselben und sein Bekenntnis auf die Reden Gottes hin beweisen, welche Wandlung in ihm vorgegangen ist. So hat Eliu in doppelter Hinsicht die Erscheinung Gottes angebahnt. Als nun während seiner Rede ein Gewitter heranzog, so machte er auch dieses zum Gegenstand der Verherrlichung Gottes; zugleich gab er seiner Ahnung Ausdruck, daß in diesem Gewittersturm Gott selber kommen werde. Er wies auf die ferne Gottesstimme im Donnerrollen hin (37, 2—5); auch drückte er die Hoffnung aus, daß, wie die Winde die Gewitterwolken zerteilen und die durch sie verdeckte Sonne in ihrem Glanze wieder erstrahlen lassen, so auch Gott das Dunkel innerer Zerfahrenheit und ängstigender Zweifel zerstreuen werde (37, 21—24). — Wirklich erscheint Gott in diesem Gewitter. In zwei Reden (38, 2—39, 32; 40, 1—41, 25), die durch ein demütiges Bekenntnis Jobs (39, 34, 35) auseinandergehalten sind, schildert der Herr die Wunder seiner Allmacht und Weisheit im Weltall, besonders im Ursprung der Erde und in den Naturerscheinungen am Himmel und in der Tierwelt.

Diese Schilderung ist, um Job seiner törichten Anmaßung zu überführen, in die ironische Frage gekleidet, ob er etwa dabei gewesen sei und mitgewirkt habe, wie alle diese Wunder geschehen sind. Wenn der Mensch den in der materiellen, mit den Händen greifbaren Natur wirkenden Kräften nur ein bißchen tiefer nachspüren will, stößt er bei Schritt und Tritt auf Geheimnisse und wird so der engen Grenzen seiner Einsicht bewußt. Wie will nun derselbe Mensch Gott, den Urheber dieser ganzen Natur, wegen der geheimen Pläne seiner Vorsehung meistern, ihn tadeln und zur Rede stellen? (39, 32). Job, schon durch die Reden Elius von seiner Überhebung geheilt, bekennt jetzt demütig, daß er sich viel zu weit verstiegen habe (39, 33—35). Darauf zeigt Gott in seiner zweiten Rede noch an zwei Beispielen aus dem Tierreich ganz besonders, wie verschiedenartig er in der Natur tätig ist. Das dem Anschein nach furchtbare Nilpferd, ausgerüstet mit ungeheurer Kraft, ist ein unschädliches harmloses Geschöpf (40, 10—19), während das Krokodil (der Leviathan) wie die Bewunderung so auch den Schrecken aller Menschen bildet (40, 20—41, 45). Mag nun niemand diese Tiere reizen, wie soll sich jemand Gott widersetzen und ihm zumuten, daß er so oder so mit den

Menschen verfahren müsse? (40, 24. 25). Der Herr geht also in seinen Reden auf den Grund der Leiden gar nicht näher ein. Diese Frage hat ja schon durch Eliu, der sich ausdrücklich auf göttliche Erleuchtung berief (36, 2—4), die richtige Antwort gefunden. Indem aber Gott in Schilderung seiner eigenen Herrlichkeit Eliu sozusagen nur ablöst und dessen Gedanken weiter fortführt, bestätigt er zugleich, daß Eliu die Bedeutung der Leiden in seinem Sinn dargelegt habe. Im einzelnen, speziell im vorliegenden Fall bleibt aber trotzdem noch immer die Frage offen: Warum leide gerade ich? Die Lösung dieser Frage verlangen ist für Menschen ein viel zu weit gehender Vorwitz, der nur zu leicht, wie es bei Job tatsächlich geschah, den Klagen über Gottes Fügungen den Weg bahnt und dadurch den Ratschluß Gottes, anstatt ihn aufzuhellen, vielmehr verdunkelt (vg 38, 2; 42, 3). Solchen Vorwitz weist darum Gott ein für allemal zurück. Der Mensch soll nicht vergessen, was Gott ist, und seiner wunderbaren Vorsehung sich unterwerfen.

In einem neuen Schuldbekenntnis erklärt Job, daß er unverständig geredet, sich in Dinge gemischt habe, die seine Kräfte übersteigen, und bezeugt darüber aufrichtige Reue (42, 3—6). So ist Job ganz geläutert; er steht in seinem Leiden auf dem Gipfel der Vollkommenheit; er ist in der richtigen Verfassung, das in doppelter Hinsicht freisprechende Urteil Gottes zu vernehmen, welches ihm in dem wieder prosaisch gehaltenen Epilog zuteil wird.

Der Epilog. — Gott tadelt die Freunde Jobs und bestätigt dadurch diesem, daß er, die vorhin gerügten Sentenzen ausgenommen, richtig über Gott gedacht und auch durch das Leiden sich nicht zum Abfall von ihm habe hinreißen lassen. Dieses Urteil bekräftigt er durch seinen Befehl, daß die Freunde für ihre Sünden Sühnopfer darbringen und den gerechten Job, den Knecht des Herrn, für ihre Versöhnung beten lassen sollen. Job aber wird von seinen Leiden befreit und erhält alles Verlorene doppelt zurück und dazu noch viele Jahre zum ungestörten Genuß seines neuen Glückes. — Dadurch hat Gott die Ansichten Elius auch durch die Tat bestätigt. Die Leiden Jobs sind durch viel größeres Glück belohnt worden und haben ihn desselben auch würdig gemacht. Aber eine, und zwar die erste Absicht Gottes bei der Züchtigung seines Dieners blieb auch jetzt noch den dabei beteiligten Personen vorenthalten, sie ist nur im Himmel offenbar. Dem Leser wird sie in überaus kunstvoller Weise schon durch den Prolog aufgedeckt. Der Satan, dieser Menschenhasser, wollte durch zeitliches Unglück den gerechten Job zum Abfall von Gott verleiten; Gott ließ dieses Unglück zu, verfolgte aber dabei den Zweck, die echte Tugend zu prüfen und dabei zu zeigen, was sie zu

leisten vermag. Wie Gold im Feuerofen, so wurde Jobs Tugend im Leiden erprobt.

Diese Lösung der aufgeworfenen Streitfrage entspricht ganz dem Standpunkt der vorchristlichen Zeit; uns muß sie daher noch immer unvollkommen erscheinen. Im Neuen Testament hat der Sohn Gottes selbst durch seinen bitteren Kreuzestod die Leiden wunderbar geadelt und den vielfachen Wert derselben, besonders ihre Verdienstlichkeit für den Himmel, aufs klarste ausgesprochen. Besonders Jesus Christus gegenüber versinnbildet Job die unerlöste Menschheit, welche noch jenes Trostes beraubt war, den die Lehre, das Beispiel und die Gnade des leidenden Heilands uns erworben haben.

Aus dem dargelegten Ideengang des Buches Job ist wohl zur Genüge ersichtlich, daß es ein einheitliches Werk ist und daß (der Ansicht neuerer Exegeten entgegen) insbesondere die Reden Elius, die von mehreren Exegeten als späterer Einschub angesehen werden, schon zur ursprünglichen Konzeption des Werkes gehören. Über den Verfasser gibt es selbst keinen direkten Aufschluß. Aus inneren Gründen muß man aber schließen, daß es in die Blütezeit der hebräischen Lehrpoesie, wahrscheinlich in die Zeit Salomons gehört. — Aus der dichterischen Anlage des Buches kann man nicht schließen, daß Job nur eine fingierte Persönlichkeit sei. Bereits im Alten Testament wird er mit historischen Persönlichkeiten, Noe und Daniel, zusammengestellt (Ez 14, 14 ff) und ist darum als solche anzusehen. (Vg Tob 2, 12. 15; Ekkli 49, 11.) Der Apostel Jakobus (5, 11) stellt seine Geduld zugleich mit dem Leiden Christi als Vorbild hin. Job hat in der patriarchalischen Zeit gelebt, worauf die Lebensumstände Jobs und sein hohes Alter sowie besonders der Umstand hinweisen, daß der Verfasser jeden Anklang an das mosaische Gesetz streng vermieden hat. Er war ein Nomadenfürst im Lande Hus (Uz), welches nach der Tradition in der bei Damaskus gelegenen Trachonitis zu suchen ist[6].

G) Das Buch der Weisheit

Zenner, Der erste Teil des Buches der Weisheit ZkTh 1898, 417 ff; Wiesmann, der zweite Teil des Buches der Weisheit ZkTh 1911, 21 ff; Lagrange, Le livre de la Sagesse, sa doctrine de fins dernières RB 1907, 85 ff; Feldmann, Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit 1902; Zur Einheit des Buches der Weisheit BZ 1909, 140 ff; Die literarische Art in der Weisheit, ThuGl 1909, 178 ff; Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit 1908; das jüngste Gericht

[6] Wenn diese Tradition der Wahrheit entspricht, so liegen selbstverständlich auch die drei 2, 11 genannten Wohnorte der Freunde Jobs in derselben Gegend. Vg darüber Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen 1860, 94 f.

im Buche der Weisheit, ThuGl 1910, 89 ff; Gutberlet, Das Buch der Weisheit 1874; Cornely-Zorell, Commentarius in librum Sapientiae (Cursus) 1910; Heinisch, Das Buch der Weisheit 1912.

Dieses Buch trägt den Namen von dem Gegenstand, den es behandelt. In der LXX heißt es: „Weisheit Salomons", weil die ganze Abhandlung diesem König als dem berufensten Lehrer der wahren Weisheit in den Mund gelegt ist. Der Verfasser will seine Leser dahin bringen, daß sie, dem herrschenden Zeitgeist entgegen, der wahren Weisheit anhangen und sie im praktischen Leben betätigen. Das Buch trägt die Form einer Anrede an die Machthaber dieser Erde (vg 1, 1; 6, 2 ff); jedoch geht diese Anrede wiederholt teils in ruhige Abhandlung, teils in das Gebet zum Herrn über. Auch ist kein Zweifel, daß das Buch zunächst an die Glaubensgenossen gerichtet ist, um sie gegen die von der Welt und deren Beherrschern drohenden Gefahren sicher zu stellen und zur Standhaftigkeit im Glaubensleben zu ermuntern. Im Interesse dieses praktischen Zweckes stellt der Verfasser die Weisheit unter verschiedenen Rücksichten dar und empfiehlt sie durch verschiedene Gründe, besonders durch den Hinweis, auf ihre innere Vortrefflichkeit, auf den Nutzen, den sie dem Menschen gewährt, sowie auf den Schaden, welchen das Gegenteil ihm einträgt. Dies ist schon aus der Einleitung ersichtlich, wo in etwas erweiterter Form als Thema aufgestellt wird: „Tue das Gute und meide das Böse!" Als Motiv dient bereits hier die Wahrheit, daß die Sünde den Tod nach sich zieht (1). — 1) Daraus nimmt der Verfasser Anlaß, im ersten Teil (2—5) die Lebensphilosophie jener Gottlosen darzustellen, vor denen er warnen will, wobei er insbesondere die selbstsüchtige Unterdrückung der Hilflosen und den brutalen Kampf gegen den Gerechten hervorhebt, dem sie sogar einen schimpflichen Tod bereiten wollen (2). Im Anschluß daran stellt er nun in herrlicher Schilderung das in der Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit begründete Los des Gerechten dem endlichen Schicksal des Sünders gegenüber und häuft so die kräftigsten Motive des tugendhaften Lebens (3—5). — 2) Im zweiten Teil (6—9) beginnt er wieder mit einer Anrede an die Fürsten, die er ermahnt, daß sie sich um die Weisheit umsehen, damit sie ihr so verantwortungsvolles Amt gut verwalten können. Zur Motivierung verkündet er das Lob der Weisheit aus ihrem Wesen, ihren Wir-

kungen und ihrem Ursprung, und zwar in der Weise, daß er sein eigenes Streben nach Weisheit und die innere Erfahrung von den Wohltaten derselben mit in die Darstellung hineinwebt (6—8). Den Schluß bildet ein flehentliches Gebet um die Weisheit (9). — 3) Der Form nach in Fortsetzung dieses Gebetes preist er im dritten Teil (10—19) die Weisheit (als Gottes Vorsehung und Liebe zu seinem Volk) aus ihren Wirkungen in der Geschichte des auserwählten Volkes, besondern der Patriarchen.

Er beginnt mit Adam und führt die Geschichte bis zum Durchzug durchs Rote Meer fort. Mit Vorliebe verweilt er beim Gedanken, daß Israel unter Führung der göttlichen Weisheit so große Segnungen erfahren habe, während seinen Feinden, den Götzendienern, ein schreckliches Schicksal beschieden gewesen sei. Dies führt er mit spezieller Anwendung auf die Ägypter (11) und auf die Chanaanäer (12) weitläufig aus. Weiterhin geht er dem tieferen Grund dieser letzteren Erscheinung nach und findet ihn in dem Götzendienst dieser Völker, dessen Verwerflichkeit er in einem eigenen Exkurs eingehend darstellt (13—15). Im folgenden (16—19) nimmt er die früheren Gedanken wieder auf, beschränkt sich aber dabei auf Ägypten und liefert durch einen fortgesetzten Vergleich zwischen dem Los der Israeliten und dem der Ägypter den Beweis, daß Gott „sein Volk überall groß gemacht und verherrlicht, nie sein Antlitz von ihm abgewandt habe, zu jeder Zeit und an jedem Ort sein Schutz gewesen sei" (19, 20).

Zeit und Ort der Abfassung des Buches sind aus diesem selbst unschwer zu entnehmen. Es ist allgemein anerkannt, daß der griechische Text nicht Übersetzung, sondern Urtext ist. Schon dieser Umstand führt uns in jene Zeit, in welcher der Hellenismus unter den Juden Eingang gefunden hatte. Überhaupt steht das Buch ganz auf dem Standpunkt hellenistischer Bildung. Die zeitgeschichtlichen Betrachtungen, welche der Verfasser aufgenommen hat, gestatten einen genaueren Schluß. Unglaube, Sittenlosigkeit, unbegrenzte Genußsucht und Lüsternheit bilden den herrschenden Zeitgeist. Man schreckt nicht zurück vor grausamer Verfolgung der Gottesfürchtigen, und die gottlose Strömung wird von den Regierenden noch gefördert; die Gefahr des Abfalls ist sehr groß. So war es in Palästina seit Antiochus IV Epiphanes (175—164), so in Ägypten unter manchen Ptolemäern, besonders seit Ptolemäus IV Philopator (221—205); dort war die rohe Gewalt, hier die Verführung durch böses Beispiel mächtiger. Die Wahl erleichtert der Verfasser selbst durch die große Aufmerksamkeit, die er Ägypten schenkt. Gewiß würde er die Plagen Ägyptens und das Los Israels in diesem Lande nicht so ausführlich schildern, wenn er nicht sein Buch für die Juden gerade dieses Landes zuerst berechnet hätte. Dazu stimmt auch, daß er seine Ideen zum größten Teil in dieselbe Form kleidet, in welcher damals gerade in Ägypten, im Zentrum der hellenistischen Kultur, die Wissenschaft gelehrt wurde. Da unter Ptolemäus Philopator der Reiz der Verführung und die rohe Gewalt bei der Verfolgung der rechtgläubigen Juden einander die Stange hielten, so wird man kaum fehlgehen, wenn man das Buch

am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden sein läßt. Daraus ergibt sich, daß es nur schriftstellerische Einkleidung ist, wenn der Verfasser als Salomon auftritt. Er hat dies, von der Bedeutung Salomons als Weisheitslehrer abgesehen, wohl deshalb getan, damit er in der Person dieses Königs Königen leichter gegenübertreten könne.

In neuerer Zeit haben manche behauptet, das Buch der Weisheit sei aus dem Ideenkreise der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie hervorgegangen, das ist aus dem philosophischen System jener Juden, die die Lehren der griechischen Philosophie mit der hl Schrift auszugleichen suchten und so dazu kamen, in die hl Schrift selbst ihr ganz fremde und widersprechende Ideen hineinzutragen. Der Verfasser des Buches wurde geradezu als Vorläufer des Hauptrepräsentanten dieser Schule, des Philo von Alexandrien, bezeichnet. — Wahr ist aber nur, daß der Verfasser ein Hellenist war und darum sein Buch manche Berührungspunkte mit der griechischen Bildung aufweist; in religiöser Hinsicht steht er aber ganz und gar auf dem Boden der Offenbarung und tritt so wiederholt mit den Ideen der jüdisch-griechischen Philosophie in scharfen Gegensatz.

H) Das Buch Ekklesiastikus

Touzard, L'original hébreu de l'Ecclésiastique RB 1897, 271 ff 547 ff, 1898, 33 ff; Nouveaux fragments hébreux usw RB 1900, 45 ff 525 ff; Cowley and Henry, The Original Hebrew of a Portion of Eccli 1897; Schlatter, Das neugefundene hebräische Stück des Sirach 1897; König, Die Originalität des neuentdeckten Sirach-Textes 1899; Grimme, Strophenartige Abschnitte im Ekkli OLZ 1899, 213 ff; Halévy, Etude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte 1897; Lévi Israel, L'Ecclésiastique ou La Sagesse de Jésus, fils de Sira, text original hébreu, édité, traduit et commenté 1898; La Sagesse de Jésus, fils de Sirach, Revue des Etudes Juives 1897; Les nouveaux fragments de l'Ecclésiastique, Revue des Etudes Juives 1899; Peters, Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ekkli BSt III 3, 1898; Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus 1898; Schlögl, das Alphabet des Sirakiden ZDMG, 1899, 673 ff; Ecclesiasticus (39, 12—49, 16) ope artis criticae et metricae in formam originalem redactus 1901; Herkenne, De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus 1—43, 1899; Eberharter, Textkritische Bemerkungen zu Ekkli BZ 1907, 22 ff, 1908, 155 ff; Knabenbauer, Commentarius in Ecclesiasticum (Cursus) 1910; Peters, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus 1913.

Dieses Buch ist ein Seitenstück zum Buch der Sprichwörter. Es bildet ebenso wie dieses eine Sammlung einzelner Sprüche und zusammenhängender Abhandlungen; auch ist der Gegenstand derselbe: die Weisheit in ihrem Wesen und in der Anwendung auf verschiedene Vorkommnisse und Verhältnisse im menschlichen Leben. Bei den Juden hatte das Buch sogar den gleichen Titel: „Sprüche." In den LXX ist es *Σοφία*, „Weisheit", überschrieben, trägt aber

zum Unterschied vom anderen Weisheitsbuch zugleich den Namen des Verfassers. Das Wort Ekklesiastikus (nur in der lateinischen Kirche gebräuchlich), „kirchliches Buch", rührt daher, weil dieses Werk mit besonderer Vorliebe im Interesse des religiösen Unterrichts in der Kirche gelesen wurde.

Das Buch besteht aus zwei Teilen: 1) Der erste enthält die Sprüche (2, 1—42, 14). Diese sind mitunter ganz lose aneinandergefügt, sehr häufig aber nach Verwandtschaft des Inhaltes in Gruppen geordnet, welche im griechischen Text zum Teil sogar eigene Überschriften tragen. Dieser Sammlung ist als Einleitung in das ganze Buch eine zusammenhängende Ausführung über Wesen und Wert der Weisheit vorausgeschickt (1); ebenso sind da und dort ähnliche Abhandlungen in die Sammlung hineingeschoben (4, 12—22; 6, 8—37; 14, 22—15, 11; 24). — 2) Im zweiten Teil, zu dem das Lob der Größe Gottes in der Natur überleitet (42, 15—43, 37), schildert der Verfasser die Verdienste der bedeutendsten Männer des Alten Testaments (44, 1—50, 23). Den Schluß des Buches, in welchem der Verfasser sich gleichsam unterzeichnet (50, 24—31), ist ein Dankgebet desselben (51, 1—17) und zum Zwecke der Unterweisung ein kurzer Rückblick auf seinen Verkehr mit der Weisheit als Nachtrag beigefügt (51, 18—38).

Der Verfasser nennt sich selbst Jesus, Sohn des Sirach aus Jerusalem. Über diese Persönlichkeit ist weiter nichts bekannt. Aus dem Buch ergibt sich beiläufig die Zeit, in der der Verfasser gelebt hat. Unter den Helden des Alten Testaments schildert er an letzter Stelle den Hohenpriester „Simon, Sohn des Onias" in einer Weise, daß man sofort erkennt, er habe diesen bei seinen heiligen Verrichtungen selbst gesehen (50, 1—23). Welcher von den zwei Hohenpriestern gleichen Namens gemeint sei, ist aus der Vorrede ersichtlich, die der Enkel des Verfassers der griechischen Übersetzung des Buches vorausgeschickt hat. Darin teilt er nämlich mit, daß er im 38. Jahre unter König Ptolemäus Euergetes (im 38. Jahre seiner Regierung) nach Ägypten gekommen sei und dort die Übersetzung veranstaltet habe. Diesen Namen tragen zwei Könige, nämlich Ptolemäus III (247—222) und Ptolemäus VII Physkon (170—117, einschließlich der Mitregierung mit seinen Vorgängern). Es kann also nur der letztere gemeint sein. Simon, der Sohn des Onias, ist demnach der zweite dieses Namens (219—199). Der Übersetzer kam also 132 v Chr nach Ägypten; die Abfassung des Originals ist demnach mit ziemlicher Sicherheit in die ersten Dezennien des zweiten Jahrhundert v Chr zu setzen.

Der hebräische Urtext des Buches wurde lange für ganz verloren gehalten; manche Gelehrte wollten einen solchen überhaupt nicht gelten lassen. Das Verschwinden des Urtextes ist auf den Talmud zurückzu-

führen, welcher gegen die nachträglich vom Kanon ausgeschlossenen Bücher einen eigentlichen Vertilgungkrieg eröffnete. So sagt zB Rabbi Akiba: „Der kommt nicht ins ewige Leben, der die Bücher, die nicht zum Kanon gehören, liest; zB. die Bücher Ben Sirachs und die Bücher Ben La'anas. Die Bücher Homers jedoch und die Bücher, welche neuerdings geschrieben werden: wer sie liest, ist wie der, der einen Brief liest." Um so freudiger und allgemeiner war die Überraschung, als im Jahre 1896 von einem Teil des Buches (39, 12—49, 16) der hebräische Text wieder aufgefunden wurde, was das Studium dieses Buches und die Literatur über dasselbe sehr gefördert hat. Die Handschrift, die aus dem 11. oder 12. Jahrhundert stammt, war im Besitz eines persischen Juden, für den die Satzungen des palästinensischen Lehrers nicht verpflichtend waren. Die Sprache des Urtextes ist „kein Neuhebräisch, sondern klassisches Hebräisch mit einer nur geringen Beimischung von neuhebräischen Wörtern. Die Syntax und der sprachliche Ausdruck sind beide sehr erheblich reiner als in den Büchern Koheleth, Chronik und Esther und in den hebräischen Teilen des Buches Daniel. Der Stil im ganzen ist fließend und eigenartig und frei von den schwerfälligen Konstruktionen, denen man so häufig in den eben genannten Büchern begegnet. Die poetische Gestalt der Darstellung ist frisch und schön und steht auf gleicher Höhe mit der in vielen Liedern des Psalters".

J) Die Weisheitslehre des Alten Testaments

Klasen, Die alttestamentliche Logoslehre und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie 1878; Gutberlet, Das Buch der Weisheit, 5 ff; Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, 699 ff; Griechische Philosophie und Altes Testament I. Die palästinensischen Bücher BZf VI 6/7; II. Septuaginta und Buch der Weisheit BZf VII 2; Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung BZf XI 1/2; Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches 1914; Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente, BZf IX 1/2.

Mit den Büchern Ekklesiastikus und Weisheit findet die Weisheitslehre des Alten Testamentes den Abschluß. Sie ist niedergelegt in Job 28, besonders 12—28, Spr 1, 20—33; 3, 13—26; 8, 1—9, 12; Bar 3; Weish 6, 12 ff; 7, 21—9, 18; Ekkli 1, 1—10; 4, 12—23; 14, 20—15, 10; 24. — In diesen Partien kommt aber ein und dasselbe Wort chokmà (σοφία, sapientia) nicht immer in der gleichen Bedeutung vor. Im allgemeinen ist die Weisheit eine Vollkommenheit der Erkenntnis. Diese Vollkommenheit besteht erstens in der durch Begründung erzielten Gewißheit der Erkenntnis und zweitens in der Fertigkeit, die erworbene Erkenntnis im praktischen Leben anzuwenden. In der ersten Hinsicht verdient die Vollkommenheit der Erkenntnis umsomehr den Namen Weisheit, je erhabener und umfassender der Erkenntnisgegenstand ist, je tiefer der Grund liegt, aus dem das Objekt erkannt wird, und je größer die Gewißheit ist. Es leuchtet ein, daß darum die übernatürliche Erkenntnis Gottes und der Geschöpfe aus Gott die höchste Weisheit ist. Ebenso ist in zweiter Hinsicht dort mehr Weisheit, wo das höhere Ziel mit den

geeigneteren Mitteln tatkräftig angestrebt wird. Wer also sein ganzes Leben auf das letzte Ziel, auf Gott und die ewige Seligkeit, hinrichtet, der ist wahrhaft weise. Daraus ist ersichtlich, daß die Weisheit vor allem auf dem Boden der Religion zu suchen ist. Dies vorausgeschickt, gilt von der Weisheit des Alten Testaments folgendes:

Die Weisheit erscheint immer als religiöse und zwar bald als Weisheit des Menschen, bald als Weisheit Gottes. Worin die wahre Weisheit des Menschen besteht, hat bereits Moses (Dt 4, 5. 6) gelehrt: „Ihr wisset, daß ich die Gebote und Rechte euch lehrte, die Jahve, mein Gott, mir befohlen; also tuet sie im Land, das ihr besitzen werdet, und haltet sie und erfüllet sie im Werk; denn das ist euere Weisheit und euere Einsicht vor den Völkern!“ Diese Weisheit besteht demnach im Glauben an den wahren Gott und in der Erfüllung seiner Gebote, im gottgefälligen Leben. Weil aber die Grundlage desselben die Furcht Gottes ist, so wird diese oft und oft mit der Weisheit gewissermaßen identifiziert. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ (Spr 1, 7; 9, 10), „die Wurzel“, „die Krone der Weisheit“ (Ekkli 1, 15. 22); sie ist „die vollkommene Weisheit“ (1, 20), ja „alle Weisheit ist Gottesfurcht“ (19, 18). Diese Weisheit ist nicht eine natürliche Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis; darum kann sie auch nicht durch natürliche Kräfte errungen werden, ja sie ist in der ganzen Natur nicht zu finden. „Die Weisheit aber, wo findet man sie, und wo ist der Ort der Einsicht? Kein Sterblicher kennt den Weg zu ihr, und im Land der Lebendigen findet sie sich nicht“ (Job 28, 12. 13; vg Bar 3, 9 ff). Nur bei Gott ist sie zu finden, „Gott ist die Quelle der Weisheit“ (Bar 3, 12); „der Herr gibt Weisheit, aus seinem Mund kommt Einsicht“ (Spr 2, 6). Weil sie von Gott kommt und zu Gott führt, ist sie das wertvollste Gut, das der Mensch sich aneignen kann, wert, daß man sie über „Zepter und Thron setzt und Reichtum für nichts erachtet im Vergleich mit ihr“ (Weish 7, 8 ff). Und diesen kostbaren Schatz „gab der Herr Jakob seinem Knechte und Israel seinem Geliebten“ (Bar 3, 37). Ja, in Israel hat Gott die Weisheit gewissermaßen mit offenen Händen freigebig ausgeteilt. „Die Weisheit läßt sich auf der Straße vernehmen. Auf den Plätzen läßt sie ihre Stimme hören; an der Ecke lärmvoller Gassen ruft sie, in den Tordurchlässen der Stadt spricht sie ihre Worte“ (Spr 1, 20. 21; vg 8, 1 ff).

Wenn aber solcher Art die Weisheit vor die Menschen hintritt, sie zur Befolgung ihrer Worte und Ratschläge einlädt, so erscheint sie nicht mehr als Qualität des menschlichen Erkennens, sondern als eine eigene, freilich über die Menschen weit erhabene Persönlichkeit. Sie ist in Wirklichkeit nichts anderes als Gott selbst, der sich den Menschen offenbart, ihnen seine Gebote gibt und sie zu deren Befolgung ermahnt. In diesem Sinne ist die göttliche Weisheit von seiner Wesenheit real nicht unterschieden; wohl aber kann der menschliche Geist in der Beschränktheit seines Erkennens sie, begrifflich genommen, von der Wesenheit Gottes unterscheiden, sie gleichsam als eine in der göttlichen Wesenheit begründete und ihr, wie der Verstand der Seele, inhärierende Eigenschaft und Vollkommenheit Gottes betrachten und darstellen, wie es in den Weisheitsbüchern der Bibel auch hin und hin geschieht.

Damit war der Weg beschritten, in dessen weiterer Verfolgung die hl Autoren die göttliche Weisheit in den verschiedensten Variationen und in steigendem Grade als etwas von Gott (als Person) Unterschiedenes, von ihm Ausgehendes dargestellt haben. Die Weisheit ist von ihm erzeugt, der Hauch seiner Kraft, der Abglanz seiner Herrlichkeit, der Erstling seiner Werke, aber ganz anders als die Geschöpfe, nicht wie diese in der Zeit geworden, sondern von Ewigkeit her, nicht aus nichts geschaffen, sondern aus Gott geboren, wie das Wort von seinem Munde hervorgehend (Ekkli 24, 3), aber doch mit ihm und in ihm bleibend. Sie war deshalb dabei, als Gott „die Welt erschuf" (Weish 8, 9), „als er die Himmel herstellte" (Spr 8, 27), aber nicht als bloße Zuschauerin, sondern als die „Werkmeisterin", durch die Gott alles gemacht hat, indem er „durch Weisheit die Erde begründet und durch Einsicht die Himmel festgemacht hat" (3, 19).

Wenn die göttliche Weisheit mit solcher Bestimmtheit neben Gott gestellt und ihr eigene Tätigkeit zugeschrieben wird, so ist die Frage berechtigt, ob wir es hier nur mit rhetorischer und dichterischer Personifikation der sapientia essentialis zu tun haben, oder ob nicht vielmehr in solchen Stellen von der sapienta personalis die Rede ist, die wir im Neuen Testament als den *λόγος*, das Wort Gottes, als den eingebornen Sohn des Vaters, als die zweite göttliche Person, erkennen.

Die hl Väter und die alten Theologen halten mit Übereinstimmung daran fest, daß die Weisheit des Alten Testaments an vielen Stellen mit dem *λόγος* identisch sei, so daß die Frage durch äußere Gründe entschieden ist. Außer diesem Argument sind besonders folgende zwei Punkte zu beachten: 1) Die göttliche Weisheit wird häufig als Person dargestellt, besonders dort, wo sie selbständig handelnd aufgeführt wird, als „Erzeugerin, Lehrerin, Künstlerin" usw; dies könnte als rhetorische Figur (als Personifikation) erklärt werden. Aber in denselben Kontexten erscheint sie 2) zugleich so deutlich als real von Gott ausgehend und darum von ihm (von der ersten Person) real unterschieden, daß man zur Annahme genötigt wird, daß bereits die hl Schrift des Alten Testaments die Weisheit als eine andere göttliche Person hinstelle. Eine andere Frage ist dann freilich die, inwieweit die Juden des Alten Testaments in diese Wahrheit eingedrungen sind. Das volle Verständnis solcher Stellen ist jedenfalls dem Neuen Testament aufbewahrt geblieben.

Die alttestamentliche Weisheitslehre und die griechische Philosophie. — In neuerer Zeit haben akatholische Gelehrte behauptet, die Weisheitslehre des Alten Testaments sei durch die griechische Philosophie und die jüdische philosophische Spekulation beeinflußt worden, aus ihr gewissermaßen hervorgegangen. Wer dies behauptet, muß natürlich die Weisheitsbücher des Alten Testaments, auch die älteren unter ihnen, in viel späterer Zeit als traditionell angenommen wird, entstanden sein lassen, so daß es sich hier nicht bloß um den Ursprung der Weisheitslehre, sondern auch um den der betreffenden Bücher handelt. Die biblische Weisheit wird mit dem griechischen *λόγος* in Zusammenhang gebracht, dieser gewissermaßen als Vorläufer der biblischen *σοφία* genommen. — Diese Abhängigkeit des biblischen Weisheitsbegriffes von der Logoslehre der griechi-

schen Philosophie ist aber vollständig ausgeschlossen. Der Logosbegriff hat in der griechischen Philosophie mehrere Entwicklungsstadien durchgemacht, die immer den Grundideen der betreffenden Schule (von Heraklit an) entsprochen haben, und war darum immer von einem gewissen Pantheismus beeinflußt. — Die Weisheit des Alten Testaments, insbesonders auch ihre Personifikation, ist aber ganz und gar auf dem Boden des jüdischen Monotheismus erwachsen. Die göttliche Weisheit setzt den transzendentalen Gottesbegriff des Monotheismus voraus und steht darum im schärfsten Gegensatz zum griechischen Logos in jeder seiner Formen. Hat so die Weisheitslehre einerseits ihre Wurzel in der alttestamentlichen Offenbarung Gottes bis Moses hinauf, so hat sie anderseits, entsprechend der Entwicklung der Offenbarung, die Tendenz zu jenem Ziele hin, das im Neuen Testamente lag, nämlich die Tendenz zur Erkenntnis und Darstellung der Dreifaltigkeitslehre, besonders der Lehre vom Logos als der zweiten göttlichen Person. Die dem göttlichen Wesen immanente Weisheit, die im Reden und Wirken Gottes jenen äußeren Ausdruck fand, war der Ausgangspunkt, von dem aus die göttliche Inspiration Schritt für Schritt die biblische Ausdrucksweise dahin geleitet hat, daß die Mehrpersönlichkeit Gottes, insbesonders die Persönlichkeit des λόγος (als Gottes Weisheit) gewissermaßen in den bezüglichen Worten der Weisheitsbücher schon vorlag, als der tiefere Sinn derselben, der voll in den Worten ausgedrückte Begriff der göttlichen Weisheit, durch das göttliche Wort selbst, das in Menschengestalt unser Lehrer wurde, enthüllt worden ist. Wie sonst, hat auch in diesem Punkte das Alte Testament die schrittweise Vorbereitung auf das Neue geboten.

Dabei ist in der Darstellung, was den sprachlichen Ausdruck betrifft, speziell beim Verfasser des Weisheitsbuches, die griechische Philosophie seinerzeit nicht ohne Einfluß geblieben. Wenn er von der göttlichen Weisheit sagt, „der Geist Gottes erfüllt den Erdkreis" (1, 7), „die Weisheit durchdringt alles" (8, 1), „der Geist Gottes ist in allem (12, 1), so gebraucht er Ausdrücke und Redewendungen, die die Stoiker auf ihre Weltvernunft, auf ihren λόγος angewendet haben. Bei ihm aber haben solche Worte alles eher denn pantheistischen Sinn. Das Fundament seiner Weisheitslehre ist der transzendentale Gottesbegriff des jüdischen Monotheismus; darum bezeichnen solche Ausdrücke bei ihm die Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Die griechische Philosophie war auf dem Wege vom Polytheismus zur Wahrheit, sah sich aber außerstande, diesen Weg zu Ende zu gehen. Nun verkündet der Verfasser des Weisheitsbuches gerade im klassischen Lande der philosophischen Spekulation, in Ägypten, im Emporium derselben, in Alexandrien, die volle reine Wahrheit. Selbst ein gebildeter Hellenist, ist er in der religiösen und philosophischen Sprache vom Hellenismus abhängig. Aber nicht bloß deshalb entlehnt er der herrschenden Philosophie seine Ausdrucksweise; sie dient ihm auch dazu, den Vertretern der Philosophie in ihrer eigenen Sprache, mit ihren eigenen Worten die Wahrheit aufzuzeigen, die sie nicht finden können. Hinsichtlich des sprachlichen Ausdruckes stand also der Verfasser des Weisheitsbuches unter dem Einfluß der griechischen Philosophie. Dieser Einfluß ging gewiß auch weiter. Die philosophische Spekulation der damaligen Zeit bot ihm reichlich Stoff und Anregung zu weiterem Nachdenken, führte so zur Vermehrung seines

natürlichen Wissens, mit dessen Hilfe er dann auf dem festen Boden der alttestamentlichen Gotteslehre und unter dem Einfluß der Inspiration seinen Ideenkreis erweitert und diesen in einer für seine Umgebung gefälligen Form zur Darstellung gebracht hat.

§ 60

Das Judentum am Ende der vorchristlichen Zeit

A) Verlust der politischen Selbständigkeit

Schürer, I, 256 ff; Lehmann-Haupt, 210 ff; Kugler, Von Moses bis Paulus (Die Daten der beiden Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Sosius), 415 ff; Nikel, Das Alte Testament im Lichte der ao. Forschungen, V Vom Exil bis Christus, BZf VIII 5/6, 59 ff.

Die Hasmonäer hatten schon bald nach dem Tode Judas' Bahnen betreten, die für den weiteren Verlauf der jüdischen Geschichte äußerst verhängnisvoll werden mußten. Seitdem die freie Religionsübung gestattet war, hatten bereits Jonathas und Simon mitunter mehr im Interesse der Gebietserweiterung und der Erhöhung ihrer Familienmacht, als für die Sache des Glaubens gekämpft. Aber noch viel mehr trat diese Richtung unter dem Sohn des letzteren, Johannes Hyrkanus (135—106), zutage. Viel mag dazu das Glück beigetragen haben, von dem seine Unternehmungen begünstigt waren. Er zerstörte, nachdem Judäa von der Herrschaft der Syrer wieder frei geworden, den Tempel zu Sichem (auf dem Berg Garizim), später die Stadt selbst, bezwang die Idumäer und nötigte ihnen die Beschneidung auf. Je mehr Glanz er nach außen verbreitete, um so mehr zeigten sich aber im Innern des Reiches bedenkliche Symptome eines nahen Verfalls. Wenn auch das streng gesetzliche Judentum über den Hellenismus den Sieg davongetragen hatte, die Einheit war doch nicht hergestellt, das Parteiwesen hatte nur eine andere Form und damit fast noch mehr Ausdehnung angenommen. Die Parteien der Pharisäer und Sadduzäer (vg S 699) standen einander scharf gegenüber. Hyrkanus hielt anfangs mit den ersteren; von ihnen beleidigt, fing er an, sie abzustoßen und seine Gunst den Sadduzäern zu schenken. Dadurch büßte er aber auch beim Volk die Achtung ein. — Sein Sohn Judas Aristobulus (106), der zuerst den Königstitel annahm, regierte zum Glück nicht über ein Jahr; er war, wenn man Josephus glauben darf, ein Ungeheuer, das gegen seine eigene Mutter und seine Brüder unmenschlich wütete.

Allein, „da das Urteil der heidnischen Historiker über ihn ein günstiges ist, so kann der Verdacht nicht unterdrückt werden, daß die berichteten Grausamkeiten gegen seine Verwandten ihm, dem Sadduzäer und Griechenfreund, von den Pharisäern angedichtet worden sind" (Schürer). Trotz seiner Griechenfreundschaft nennt er sich auf seinen Münzen nur „Judas, Hoherpriester" und gerade er hat während seiner kurzen Herrschaft die Eroberung und Judaisierung der nördlichen Distrikte Palästinas durchgeführt. — Nach ihm kam Alexander Jannäus (105—78) auf den Thron[1]. Nach außen war er siegreich (besonders im Ostjordanland), nachdem ihn Kleopatra wider ihren eigenen Sohn Ptolemäus Lathurus unterstützt hatte, im Innern aber legte er den Keim des Verfalles immer tiefer durch die extreme Begünstigung des Parteiwesens. Er war ein Todfeind der Pharisäer. Als er infolgedessen der Verachtung des Volkes anheimfiel, suchte er seinem Ärger durch Blutvergießen Luft zu machen. Es gelang ihm, den Aufstand, der darüber ausbrach, zu unterdrücken. Als er starb, war das Volk herzlich froh, des Wüterichs ledig geworden zu sein. — Nach ihm behielt noch neun Jahre lang seine Witwe Alexandra (Salome) (78—69) die Zügel der Regierung. Nach ihrem Plan sollten dem Vater beide Söhne, Hyrkanus und Aristobulus, in der Regierung folgen, der erste wegen seines mehr friedlichen Charakters als Hoherpriester, der zweite als König. Hyrkanus erhielt seine geistliche Würde natürlich schon beim Tod des Vaters; Aristobulus gönnte ihm aber auch diese nicht. Es kam zum Bürgerkrieg, in dem der jüngere den Sieg davontrug. Jedoch ließ Aristobulus II (69—63) seinen Bruder im Besitz seiner Einkünfte.

Jetzt erfolgte von außen her eine Einmischung, durch die binnen weniger Dezennien das Schicksal des Reiches entschieden wurde. Der Idumäer Antipater war von Alexander Jannäus zum Statthalter seines Vaterlandes ernannt worden. Selbstsüchtig und hinterlistig, wie er war, erkannte er sogleich, daß der schwache Hyrkan viel leichter

[1] Auf seinen zweisprachigen Münzen nennt sich Jannäus hebräisch Jonathan, griechisch Alexandros. Daher rühren auch die Münzen mit hebräischer Aufschrift: „Jonathan, der Hohepriester, und die Gemeinde der Juden" von ihm her. Jannäus ist also Abkürzung von Jonathan.

zu mißbrauchen sei, weshalb er den Plan faßte, Aristobulus zu stürzen und Hyrkan an dessen Stelle zu setzen. Der Streit wurde neuerdings eröffnet. In der gleichen Zeit kämpfte Skaurus, der Unterfeldherr des Pompejus, in Syrien. Skaurus wurde als Schiedsrichter angerufen und trat für Aristobulus ein. Als dieser aber den Pompejus reizte, entschied sich dieser, besonders unter dem Einfluß des Antipater, für Hyrkan. Da nun Aristobulus zu den Waffen griff, rückte Pompejus mit großer Heeresmacht in Palästina ein. Er nahm Jerusalem, erstürmte den Tempel und betrat sogar das Allerheiligste. Hyrkan II (63—40) wurde als Hoherpriester und Landesfürst ohne Königstitel und mit römischer Oberhoheit anerkannt. In Wirklichkeit war aber die Herrschaft mehr bei Antipater, der im Reich mit der größten Selbständigkeit vorging, anderseits aber alles daransetzte, um die Gunst der Römer nicht zu verwirken. Nach dem Sturz des Pompejus verstand er es, sich ebenso bei Cäsar einzuschmeicheln und seine Söhne Phasael und Herodes als Statthalter von Jerusalem und Galiläa einzusetzen. Nach seinem gewaltsamen Tod (43) wurde das Land neuerdings der Schauplatz blutiger Parteienkämpfe, die der von den Parthern begünstigte Antigonus, der Sohn des Aristobulus, mit Erfolg inszenierte. Hyrkan und Phasael wurden gefangen, ersterer zugleich verstümmelt (damit er für das Hohepriestertum unbrauchbar sei). Phasael gab sich selbst den Tod, Herodes floh nach Rom. Er war der geistige Erbe seines Vaters. Es gelang ihm, die Römer günstig für sich zu stimmen, und so wurde er sogar zum König des jüdischen Reiches ernannt. Als solcher kehrte er (40) dorthin zurück, aber erst 37 gelang es ihm, mit Hilfe römischer Truppen sich die Anerkennung im Land zu verschaffen. Der Regierungsantritt des Herodes (37 v Chr bis 4 n Chr) bedeutet den endgültigen Verlust der Selbständigkeit von seiten der Juden. Für sie begann jetzt eine Periode wahrer Schreckensherrschaft. Der neue König war ebenso grausam als mißtrauisch. Überall witterte er Gegner seiner Herrschaft, und wer immer verdächtig war, wurde schonungslos dem Tod überliefert, wobei selbst die Bande der Blutsverwandtschaft keine Beachtung fanden.

Einerseits aus Eitelkeit, anderseits um die durch seine Grausamkeit aufgereizten Gemüter der Juden zu seinen

Gunsten umzustimmen, unternahm er den Neubau des Tempels. Damit bei dem leicht begreiflichen Mißtrauen der Juden nicht die Meinung aufkomme, daß es ihm nur um die Niederreißung des alten Tempels zu tun sei, ließ er zuerst alles für den Bau vorbereiten und die eingerissenen Teile sogleich nach dem neuen Plan herstellen. Im 19. Jahre seiner Regierung (18 v Chr) wurde der Bau begonnen; 10 v Chr fand die Einweihung statt. Es wurde aber noch Jahrzehnte hinaus an diesem Bau gearbeitet, der durch seine Großartigkeit und Pracht mit den ersten Bauwerken des Altertums konkurrieren konnte. Selbst den salomonischen Tempel ließ der herodianische weit zurück, wenngleich die Anlage und der gesamte Plan nicht geändert wurden.

Zum herodianischen Tempel vg Wolff, Der Tempel von Jerusalem 1913, 60 ff; Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit 55 ff; Hildesheimer, Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Traktat Middoth und bei Flavius Josephus 1876; Bloch, Entwurf eines Grundrisses vom herodianischen Tempel nach talmudischen Quellen 1822.

B) Das jüdische Parteiwesen

Döllinger, Heidentum und Judentum 1857, 748 ff; Haneberg, 547 ff; Schürer, II 447 ff; Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer, 1874; Weinstein, Beiträge zur Geschichte der Essäer 1892; Krüger, Beiträge zur Kenntnis der Pharisäer und Essener TQS 1894, 431 ff; Leszynsky, Die Sadduzäer 1912; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel 1910, 383 ff; Zschokke-Döller, 443 sqq; Fl. Josephus, Bell. Jud. II 8. 14; Antiqu. XIII 5, 9; 10, 5. 6; XVII 2. 4; XVIII 1. 2.

Die Freiheitskämpfe der Makkabäer bedeuten durch ihren Ausgang den Sieg des strenggläubigen Judentums über den Hellenismus. In der Diaspora wurde dadurch nicht viel geändert; auch in Palästina selbst bekamen die Verhältnisse allmählich wieder eine andere Gestalt. Die griechische Kultur war bereits zu sehr in alle Verhältnisse des Lebens eingedrungen, als daß man auf einem so kleinen Fleck Erde ihrem Einfluß auf die Dauer sich hätte entziehen können. Und als endlich Herodes den Thron bestiegen hatte, wurde der Hellenismus auch wieder von oben herab mächtig gefördert. Im gesamten bürgerlichen Leben, in Gewerbe, Handel, Verkehr, in der öffentlichen Belustigung, im Heerwesen, kurz überall verriet sich der dominierende Einfluß der hellenischen Kultur; die Kenntnis der griechischen Sprache wurde für die besseren

Klassen geradezu ein Bedürfnis. Das Judentum zog demnach im geistigen Kampf mit dem Hellenismus überall den Kürzeren; nur auf dem Gebiet des religiösen Denkens und Lebens trat gerade infolgedessen eine noch größere Scheidung ein, die besonders im Parteiwesen dieser Zeit zum Ausdruck kam.

a) Die Pharisäer. — Die Pharisäer (p^{e}rûšim) sind der Wortbedeutung nach soviel als „die Abgesonderten". Diesen Titel verdienen sie in mehrfacher Hinsicht. Sie hielten die ideelle Absonderung, die Auserwählung Israels hoch und traten immer und überall für dessen religiöse und politische Bevorzugung ein. Darin gingen sie so weit, nur Israel für rein, alle Nicht-Israeliten für unrein zu erklären. Mit diesem Grundsatz machten sie auch im praktischen Leben Ernst. Nach ihrer Auffassung sollten sich die Israeliten von aller Berührung und Gemeinschaft mit Heiden fernhalten. Was sie diesbezüglich verlangten, übten sie vor allem selbst, insbesondere galt die Abstammung aus unvermischt hebräischem Blut viel in ihren Augen. Selbstverständlich waren sie geborne Gegner des Hellenismus. Aber auch innerhalb des jüdischen Volkes zogen sie immer engere Grenzen, indem sie für sich eine größere Reinheit als für die große Menge des Volkes in Anspruch nahmen. Um eben nicht verunreinigt zu werden, mieden sie mehr als andere den Umgang mit dem gewöhnlichen Volk. Diesbezüglich gab es unter ihnen selbst mehrere Abstufungen der Reinheit und Vollkommenheit, die nacheinander bestiegen werden konnten. Je höher einer stand, umso genauer mußte er es mit der Reinheit halten; ihm war unrein, was den niederen Graden noch als rein galt. — Aber nicht bloß hinsichtlich der Absonderung, sondern im religiösen Leben überhaupt nahmen es die Pharisäer strenger, als man es früher genommen hatte. Früher hielt man das Gesetz; die Pharisäer hielten außerdem, und zwar mit großer Zähigkeit, an jenen Verbindlichkeiten fest, welche aus den Überlieferungen der Väter allmählich entstanden waren (vg S 624). Den „ganzen Zaun des Gesetzes" mit pünktlicher Genauigkeit zu beobachten, war ihnen eine Lebensaufgabe, und sie drangen streng darauf, daß auch andere ihnen hierin nachfolgten. „Die Pharisäer haben dem Volk aus der Überlieferung der Väter viele Gesetze auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetz Mosis" [2]. Ja, gerade auf

die Tradition der Väter legten sie das Hauptgewicht. Darum erklärten sie nicht bloß, daß deren Übertretung strafbarer sei als die des Gesetzes, sondern sie hielten an der Tradition sogar dann fest, wenn diese dem Geist oder sogar dem Buchstaben des Gesetzes zuwiderlief. Es war nur eine konsequente Weiterbildung dieser Anschauung, wenn die Pharisäer in ihrer Gesetzesübung am Kleinlichen und Äußerlichen hingen, in der Hauptsache aber es vielfach nicht ernst nahmen, weshalb bereits in den Evangelien die pharisäische Heuchelei fast sprichwörtlich geworden ist.

Daraus ist ersichtlich, daß die Pharisäer im Kreis der Schriftgelehrten zu Hause waren und aus diesem hervorgewachsen sind; nicht als ob Schriftgelehrsamkeit und Pharisäismus an sich identisch gewesen wären, wohl aber ist die Entartung der Schriftgelehrsamkeit zugleich der Ursprung des Pharisäismus. Hatten sich die Pharisäer einmal als Partei konstituiert, so verstand es sich bei dieser Sachlage von selbst, daß sie die Gesetzeserklärung in der Folge auch beherrscht, ihr die Bahn gewiesen haben. Da aus diesem Grund die Pharisäer gerade in den Schulen mächtig waren, sind unter ihnen die einflußreichsten Lehrer zu suchen. Sie waren darum nicht sofast eine Partei im Volk, sondern eine Vereinigung von Volksführern, wenigstens in dem Sinn, daß sie ihre Ideen im Volk soviel als möglich zur Herrschaft bringen wollten. Soviel bekannt, sind sie erst in der nachmakkabäischen Zeit als geschlossene Partei aufgetreten. Jedoch schon beim Beginn der makkabäischen Erhebung begegnet man einer Vereinigung von solchen, die es mit der Beobachtung des Gesetzes besonders genau nahmen, den Assidäern. (*Ἀσιδαῖοι,* ch[a]sîdim, die Frommen.) — Bei der Richtung, die unter dem Einfluß der Schriftgelehrten das Judentum überhaupt einnahm, verstand es sich von selbst, daß die Pharisäer das Volk auf ihrer Seite hatten, dabei im größten Ansehen standen und einen mächtigen Einfluß auf das Volksleben ausübten.

b) Die Sadduzäer[3]. — Die Sadduzäer bilden den Gegensatz zu den Pharisäern. Sie hielten am Gesetz

[2] Josephus, Antiqu XIII 10, 6. Vg Mt 12; 23.

[3] Den Namen leiten die einen von Sadok, der zur Zeit Davids Hoherpriester war, die andern von Sadok, dem Schüler des Schriftgelehrten Antigonus von Socho, ab.

fest, verwarfen aber die Traditionen der Schriftgelehrten. Aber auch in Beziehung auf das Gesetz huldigten sie einer sehr milden Praxis. Sie rekrutierten sich eben aus jenen Kreisen, in denen der Hellenismus und die epikuräische Lebensphilosophie herrschend waren. Damit ist schon angedeutet, daß sie vorzüglich dem vornehmen Stand angehörten[4]. Im Neuen Testament werden auch dogmatische Gegensätze zwischen den Sadduzäern und der mosaischen Orthodoxie angegeben[5]. So glaubten sie nicht an die Auferstehung von den Toten, an die Engel usw. Da die pharisäische Schriftgelehrsamkeit eine Art Gegensatz zum Priestertum bildete, so begreift es sich leicht, daß die Sadduzäer gerade unter den Priestern die meisten und bedeutendsten Anhänger zählten.

Die Essener. — Die Essener waren nicht sofast eine Partei, sondern vielmehr ein religiöser Orden, dessen Mitbrüder nach einer bestimmten Regel lebten. Die Aspiranten mußten ein dreijähriges Noviziat machen und, nachdem sie der Aufnahme würdig befunden waren, sich durch einen Eid zur Beobachtung der Ordenssatzungen verpflichten. Die Essener standen nur zum Teil auf dem Boden des Judentums. Besonderes Gewicht legten sie auf den Sabbat und die Beobachtung levitischer Reinigkeit, weshalb die Waschungen unter ihnen eine sehr große Rolle spielten. Die blutigen Opfer verwarfen sie. Mit Eifer wurde von ihnen das Tugendleben gepflegt; Nächstenliebe und Enthaltsamkeit standen bei ihnen hoch in Ehren, auch bewahrten sie unter sich die Gütergemeinschaft. Sie lebten abgeschlossen von den übrigen; ein Teil war am Toten Meer angesiedelt.

C) Die Fülle der Zeiten

In den letzten Dezennien der vorchristlichen Zeit ging im römischen Reich ein rascher Wechsel vor sich. Ein Bürgerkrieg folgte auf den andern und beschleunigte das Schicksal der Republik. Die Einführung der Monarchie war nur mehr eine Frage der Zeit, die durch die Schlacht bei Aktium

---

[4] „Über diesen Punkt (Verbindlichkeit der Traditionen) entstanden oft heftige Streitigkeiten und Feindschaften, wobei die Sadduzäer die Reichen, aber nicht das Volk, die Pharisäer dagegen den großen Haufen auf ihrer Seite hatten" (Josephus, l c XIII 106).

[5] Vg Mt 22, 23 ff; Mark 12, 18 ff; Lk 20, 27 ff.

(31) endgültig entschieden wurde. C. Oktavianus machte durch den Sieg über Antonius den Bürgerkriegen und der Republik ein Ende und bestieg als erster römischer Kaiser, vier Jahre später durch den Titel Augustus ausgezeichnet, den Thron. Es dauerte noch einige Jahre und dem ersten Imperator war fast die ganze damals bekannte Welt unterworfen. Seitdem die Welt unter einem Szepter geeint war, konnte das Heidentum seine größte Macht entfalten. Damit hatte das religiöse und sittliche Elend der Menschheit einen bisher unerreichten Grad erstiegen. Die ganze Entfaltung von Macht und Pracht im Cäsarenreich war nicht imstande, die sittliche Fäulnis zu verdecken, ja, sie wurde sogar auf materiellem Gebiet durch ein grenzenloses Massenelend weit überboten. Nie war die geistige und materielle Not größer, nie das Bedürfnis nach Rettung dringender als im römischen Reich unter der Kaiserherrschaft.

Diesem Reich war auch das Judentum unterworfen. Es war nur ein Schein von Selbständigkeit, daß die Juden von einem eigenen König beherrscht wurden; und selbst dieser König war ein Ausländer. Die Juden trugen ein fremdes Joch, das durch die Blutgier und Laune ihres Fürsten unerträglich wurde; dazu waren sie noch unter sich in Parteiungen zerrissen. Der Zustand des Judentums in der damaligen Zeit mußte als Hohn auf die irdische Messiashoffnung der Nationalpartei angesehen werden; und doch klammerte sich das Volk immer mehr an diese eitle Hoffnung an.

Für die Verwirklichung des Erlösungsplanes war es aber von großem Wert, daß die Juden die messianische Verheißung wenigstens bewahrten, wenn sie selbe auch nicht verstanden. Auch brach sich immer mehr die Ahnung Bahn, daß die Zeit des Heiles nicht mehr ferne sei. Der Ideenkreis der messianischen Prophetie war geschlossen. Es kam die Erfüllung an die Reihe. Nur jener große Prophet war noch ausständig, der mit seinem Finger auf den Messias hinzeigen sollte. Johannes der Täufer endlich sprach die heißersehnten Worte: „Das Reich Gottes ist nahe".

Damit war die Fülle der Zeiten angebrochen. „Als aber die Fülle der Zeiten kam, da schickte Gott seinen Sohn, gebildet aus dem Weib, gestellt unter das Gesetz, um jene, die unter dem Gesetz sind, zu erlösen, damit wir (von Gott) an Kindesstatt angenommen werden" (Gal 4, 4. 5).

ANHANG

§ 61

Der Kanon des Alten Testaments

Neteler, Beiträge zur Untersuchung der Geschichte des alttest. Kanons 1900; Fell, Der Bibelkanon des Josephus Flavius BZ 1909; Aicher, Das Alte Testament in der Mischna BSt XI 4; Pörntner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes 1893; Eberharter, Der Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Ben Sira 1911 5 ff; Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule (Gekrönte Preisschrift) BSt XIV 4; Zschokke-Döller 474 sqq; Fürst, Der Kanon des Alten Testamentes nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch 1868; Buhl, Kanon und Text des AT 1891; Höpfl, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Clementinischen Vulgata BSt XVIII 1—3, 1 ff; Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift A u NT I[5], 23—40; Cornely, Historica et critica Introductio in U T libros ss I nn 20—54; Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament 1906, 24 ff; Hudal, Einleitung in die hl Bücher des Alten Testamentes 15 ff.

Die hl Schrift ist das geschriebene Wort Gottes und als solches Regel des Glaubens, Richtschnur des übernatürlichen Lebens. Sie heißt deshalb in der Kirchensprache scriptura canonica; ebenso werden die einzelnen zu ihr gehörigen Bücher libri canonici, die ganze Sammlung dieser Bücher geradezu canon (*κανών*, Richtschnur, Norm) genannt. — Damit die hl Schrift als Glaubensregel gewürdigt werden kann, muß man die kanonischen von allen anderen Büchern zu unterscheiden wissen; man muß Antwort geben können auf die Frage: Welche Bücher sind kanonisch? oder: Aus welchen Büchern besteht der Kanon? Da es sich um das Fundament des Glaubens handelt und dieses ebenso wie jede andere Glaubenswahrheit übernatürliche Gewißheit verlangt, so folgt von selbst, daß die Antwort auf obige Frage uns vom kirchlichen Lehramt gegeben, von diesem aber hinwieder aus den Quellen des Glaubens, wo sie als depositum fidei liegt, entnommen wird. Das kirchliche Lehr-

amt hat über den Kanon des Alten Testaments auf dem Trientner Konzil folgendes erklärt:

Sacrosancta .... Tridentina Synodus ... omnes libros tam veteris quam novi testamenti, nec non traditiones ipsas ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt autem infra scripti Testamenti veteris: quinque Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Judicum. Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est: Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, duo Machabaeorum, primus et secundus ... Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit (Sess. IV, Decretum de canonicis Scripturis).

Das Vatikanum hat diese Entscheidung bestätigt und zum Teil näher erklärt. Seine Worte lauten:

Qui quidem veteris .... Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem (scl Tridentini) Concilii decreto recensentur et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt (Sess. III cp II; cf can. 4).

Durch diese Dekrete wird *α)* bestimmt, was dazu gehört, daß ein Buch kanonisch sei. Kanonisch ist jenes Buch, welches 1) auf Grund göttlicher Inspiration geschrieben ist, also Gott zum eigentlichen Auktor hat, und zugleich 2) als solches (inspiriertes Buch) der Kirche übergeben wurde.

β) Es werden ferner 1) diese Bücher mit Namen genannt; es sind alle und nur jene, welche in der lateinischen Vulgata enthalten sind. — 2) Es wird die genauere Bestimmung hinzugefügt, daß diese Bücher ganz und in allen ihren Teilen kanonisch seien. Die Norm dafür, inwieweit die einzelnen Teile in den Kanon einzubeziehen sind, bieten die Gewohnheit und Tradition der katholischen Kirche (prout in Ecclesia catholica legi consueverunt); diese Tradition ist aus der Bibel ersichtlich, welche in der Kirche von jeher im Gebrauch war.

Das durch diese Entscheidungen definierte Dogma steht im Gegensatz zur Lehre der Juden und Protestanten, die jene Teile des Alten Testaments, welche entweder ursprünglich griechisch verfaßt waren oder in der hebräischen Bibel nicht mehr vorhanden sind, nicht zum Kanon rechnen. Es sind 1) sieben ganze Bücher: Tobias, Judith, Weisheit, Ekklesiastikus, Baruch und die zwei Bücher der Makkabäer; — 2) die Abschnitte Esther 10, 4—16, 24; Daniel 3, 24—90; 13; 14. — Von den Katholiken werden die auch im jüdischen Kanon enthaltenen Bücher protokanonische, die nur im katholischen Kanon enthaltenen deuterokanonische Bücher genannt. Diese Einteilung ist aber nicht durch einen sachlichen Unterschied beider Klassen, sondern nur insofern gerechtfertigt, als dadurch die tatsächliche Abweichung der Juden und Protestanten von der katholischen Wahrheit zum Ausdruck kommt. Wohl haben auch einzelne katholische Gelehrte aus einer Art Konnivenz gegen die Irrlehre die deuterokanonischen Bücher zwar zum Kanon gerechnet, sie aber doch nicht auf dieselbe Stufe mit den protokanonischen gestellt. Dadurch sind sie aber mit dem Trienter Konzil in Widerspruch geraten, welches allen Büchern nicht bloß denselben Ursprung, sondern auch dieselbe Auktorität zuerkennt (pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur).

Den theologischen Beweis für die Wahrheit der Kirchenlehre liefert (aus den Quellen der Offenbarung, Schrift und Tradition) die Dogmatik. Wir beschränken uns auf die zwei Fragen: a) Welche Überzeugung hatte das vorchristliche Judentum vom kanonischen Charakter der hl Schrift? — b) Wie verhielt sich zu dieser Überzeugung das christliche Altertum?

a) Der Kanon der Juden

α) Die Juden haben ihre hl Bücher nicht bloß wegen des Inhalts, sondern auch wegen ihres göttlichen Ursprungs verehrt. — *β)* Aus demselben Grund trugen sie auch von jeher Sorge, diese von den Schriften rein menschlichen Ursprungs auszuscheiden. So entstand allmäh-

lich eine Sammlung der inspirierten Bücher. — *γ)* Welche Bücher in dieser Sammlung sich befanden, läßt sich nicht durchweg genau bestimmen.

α) Den Israeliten war von jeher der Begriff der „göttlichen Offenbarung" sowie der Verwendung von Menschen zum Zweck derselben geläufig. Den triftigsten Beweis hiefür liefert die Geschichte der Propheten. Dabei unterschieden sie nicht zwischen der mündlichen und schriftstellerischen Tätigkeit; die Schriften der Propheten wurden ihrem lebendigem Wort gleich geachtet. Da die Inspiration ein innerer, psychologischer Vorgang ist, so konnte sie mit Gewißheit nur durch ausdrückliche Offenbarung erkannt werden. Daß diese auch im Alten Testament gegeben wurde, insoweit es für den Zweck der hl Bücher und für deren Erhaltung notwendig war, steht von vorneherein fest, wenn uns auch die näheren Umstände zum Teil unbekannt sind. Aus der hl Schrift selbst kennen wir außer dem Selbstzeugnis der anderweitig beglaubigten Propheten noch die wiederholte Mitteilung des göttlichen Auftrages, Schriften zu verfassen.

β) Die Ausscheidung und Sammlung der hl Bücher begann damit, daß Moses die Thora den Leviten mit dem Auftrag übergab, das Buch neben der Bundeslade zu hinterlegen (Dt 31, 9. 24—27). Josue hat seine Schrift hinzugefügt (Jos 24, 26) und es ist kein Zweifel, daß auch später erschienene inspirierte Bücher unter Obhut der Priester im Tempel aufbewahrt wurden [1]. In der nachexilischen Zeit ist Nehemias [2] für die Evidenzhaltung und Sammlung der heiligen Bücher tätig gewesen (vg Neh 8, 13. 14; II Makk 2, 13). Jedoch wird uns erst im zweiten Jahrhundert v Ch die Existenz einer, wie es scheint, allgemein anerkannten Sammlung der hl Schriften verbürgt. Der griechische Übersetzer des Buches Ekklesiastikus [3] unterscheidet nämlich im Prolog drei Klassen hl Bücher und setzt hiemit, indem er die

---

[1] Vg Spr 22, 17; 24, 23; 25, 1; 30, 1; 31, 1 sowie die Doxologien am Ende der Psalmenbücher.

[2] Ob auch Esdras dabei mitgewirkt hat, ist fraglich. In der hl Schrift ist keine Andeutung zu finden, durch welche die jüdische Tradition, die dies behauptet, gerechtfertigt erschiene.

[3] Vg auch II Makk 2, 13. 14, wo die diesbezügliche Tätigkeit des Judas Makkabäus mit der des Nehemias verglichen wird.

Teile nennt, das Ganze als bestehende Sammlung voraus. Diese Teile sind das Gesetz *(ὁ νόμος)*, die Propheten *(οἱ προφῆται)* und die anderen *(τὰ ἄλλα, τὰ λοιπά)*. Später wurde die aus diesen Teilen bestehende Sammlung durch verschiedene Namen gekennzeichnet. Sie hieß *νόμος* (lex) im weiteren Sinn (Joh 10, 34), *τὰ ἱερὰ γράμματα* (litterae sacrae, II Tim 3, 15), *γραφαὶ ἅγιαι* (scripturae sanctae Rom 1, 2), *παλαιὰ διαθήκη* (vetus testamentum, II Cor 3 14); bei Philo und Josephus *ἱερὸς λόγος, ἱεραὶ βίβλοι, ἱερώτατον γράμμα*. Besonders häufig wird diese Sammlung einfach *ἡ γραφή* (scriptura) genannt. Demnach bedeuten die Ausdrücke scriptum est, scriptura dicit soviel als: „Es steht in der Sammlung der hl Schriften." Es hat also bei den Juden schon in der vorchristlichen Zeit ein Kanon der hl Schrift bestanden. Wenn es demnach unter den Juden einen Kanon der hl Schrift gab, so muß auch eine autoritative Instanz bestanden haben, die den Kanon aufzustellen berechtigt und in der Lage war, die Kriterien für die Tatsache der Inspiration und daraus diese selbst zu erkennen. Manche Theologen halten zwar im allgemeinen an diesem Grundsatz fest, erklären aber, daß wir nichts Genaueres darüber wissen und nur Vermutungen aufstellen können. Dem gegenüber spricht sich Eberharter (aaO 54 ff) mit Recht dafür aus, daß diese Autorität keine andere als die im Priestertum niedergelegte ordentliche Lehrgewalt des Alten Testaments gewesen ist.

γ) Die Frage, welchen Umfang dieser Kanon nach dem Erscheinen des jüngsten Buches oder am Ende des zweiten Jahrhunderts gehabt habe, wird von den Gelehrten verschieden beantwortet. Die einen sagen: Es gibt einen doppelten Kanon der Juden, den (sogenannten) canon Esdrinus seu palaestinensis und den canon Hellenistarum seu alexandrinus. Der erstere enthält nur die Bücher, welche in der hebräischen Bibel stehen (die protokanonischen), der zweite alle Bücher, welche die LXX enthält (die proto- und deuterokanonischen Bücher). Zur Erklärung dieser Tatsache nehmen die einen an, daß unter Esdras und Nehemias nicht bloß eine Sammlung der hl Bücher veranstaltet, sondern diese Sammlung auch abgeschlossen worden sei. Dieser Kanon sei bei den Juden Palästinas unverändert in Geltung ge-

blieben, von den Hellenisten aber (besonders in Alexandrien) in dieser Beschränkung nicht akzeptiert worden. Die Alexandriner haben noch andere (die deuterokanonischen) Bücher in den Kanon aufgenommen. Nach dieser Ansicht wäre der palästinensische Kanon älter als der alexandrinische.

Andere aber behaupten mit Recht, der Abschluß des Kanons durch Esdras sei nur eine vom späteren Judentum fingierte Tatsache; der Kanon sei nach Esdras überall, sowohl im Orient wie in Ägypten, durch die neu erschienenen hl Bücher vermehrt worden. Erst später, als der religiöse Partikularismus immer mehr um sich griff, sind nach und nach neue, früher ungekannte Kriterien der Kanonizität gefordert und ist die Ausschließung der deuterokanonischen Teile des Kanons durchgesetzt worden. Nach dieser Ansicht ist also der palästinensische Kanon jünger als der alexandrinische.

Josephus äußert sich über den Kanon der Juden in seinem Werk gegen Apion (I 8): Das Judentum sei im Besitz von **22** heiligen Büchern, nämlich 5 mosaischen, 13 prophetischen aus der Zeit von Moses bis Artaxerxes und 4 anderen, die Hymnen und Lebensregeln enthalten. Den nach Artaxerxes verfaßten Büchern sei nicht mehr dieselbe Glaubenswürdigkeit wie den bereits genannten beigemessen worden [4]. — So viel diese Stelle kommentiert worden ist, so leistet sie doch zur Lösung der in Rede stehenden Frage sehr geringe Dienste; denn einerseits vertritt hier Josephus den engherzigen Standpunkt des pharisäischen Judentums, anderseits sind seine Worte so unbestimmt, daß es zum Teil zweifelhaft ist, welche Bücher er in den Kanon einbezieht. Auch ist zu beachten, daß manche Bücher ursprünglich zu einem verbunden waren, so die Samuelbücher, die Königsbücher, die Chronik, die Esdrasbücher, ferner Ruth und Richter, Klagelieder und Jeremias. Jetzt unterscheiden die Juden: die Thora (5 B. Mosis), die Propheten (und zwar die früheren: Josue, Richter, Ruth, Samuel, Könige; die späteren: die ersten drei großen und die zwölf kleinen Propheten), endlich die K^{e}tûbim *(ἁγιόγραφα)*: Psalmen, Sprüche, Job, Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik.

b) Der Kanon im christlichen Altertum

Im Neuen Testament wird vom Alten ein sehr ausgiebiger Gebrauch gemacht, auch werden einzelne Bücher davon durch die Art der Zitation ausdrücklich zum Kanon gerechnet.

---

[4] Diese Bemerkung des Josephus hängt mit seiner Ansicht zusammen, daß Esdras unter Artaxerxes II, also nach Malachias aufgetreten sei.

Es wird darin zwar kein deuterokanonisches Buch erwähnt, aber selbst manche protokanonische finden keine Verwendung. Noch viel weniger enthält das Neue Testament eine ausdrückliche Belehrung über den Umfang des Kanons. Da sich aber nicht die leiseste Spur davon findet, daß diesbezüglich Christus und die Apostel zum Judentum in Gegensatz getreten seien, so liegt der Schluß nahe, daß sie den damals unter den Juden gültigen Kanon als den richtigen angenommen haben.

Daß dies der Kanon der Hellenisten gewesen sei, daß also Christus und die Apostel auch die deuterokanonischen Bücher zum Kanon gerechnet haben, läßt sich auf indirektem Wege zeigen. Die Apostel zitieren nämlich das Alte Testament fast durchweg nach der LXX, sie haben also diese Übersetzung als hl Schrift gebraucht und darum auch alle darin enthaltenen Bücher als zur hl Schrift gehörig oder als kanonisch angesehen. Dieses Argument wird dadurch verstärkt, daß im ersten Jahrhundert der Unterricht der des Hebräischen unkundigen Katechumenen nach der LXX geschehen mußte und ein großer Teil der Christen an diese als hl Schrift gewiesen war. Es findet sich aber keine Spur davon, daß man sie auf angebliche nichtkanonische Teile der Übersetzung aufmerksam gemacht habe; und doch wäre dies durchaus notwendig gewesen, sollten die Christen nicht schon über das Fundament des Glaubens getäuscht werden.

Was durch die Benützung der LXX von seiten der Apostel sehr wahrscheinlich gemacht wird, erheben der Glaube und die Übung der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten zur vollen Gewißheit.

Alle Zeugnisse, die wir aus dieser Zeit besitzen, sind darin einstimmig, daß von Anfang an die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte ganz gleich wie die protokanonischen als kanonisch verehrt worden sind. Allgemein waren Übersetzungen in Gebrauch, welche den alexandrinischen Kanon enthielten: die LXX, Itala und die koptische Übersetzung. Die syrische Peschitta enthielt anfangs, weil von Juden aus dem hebräischen Text hergestellt, die deuterokanonischen Teile der Bibel nicht, wurde aber frühzeitig von den Christen ergänzt. — Schon die apostolischen Väter benützen und zitieren die deuterokanoni-

schen Teile der Bibel nicht anders als die übrigen Bücher; — die bildlichen Darstellungen (in den Katakomben) sind häufig solchen Abschnitten entlehnt. — In der Anerkennung des alexandrinischen Kanons herrschte nicht bloß innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch zwischen ihr und den Häretikern volle Übereinstimmung. „Diese allgemeine Übereinstimmung ist um so bemerkenswerter, als sie angesichts der Opposition festgehalten wurde, welche die Juden gegen die deuterokanonischen Bücher unterhielten, und weil eine Bestimmung der Kirche darüber nicht vorhanden war" (Kaulen).

Diese Tradition wurde im vierten und fünften Jahrhundert in einigen Kirchen des Orients und dann auch im Okzident, jedoch nur vorübergehend, verdunkelt. — Bereits im zweiten Jahrhundert führt Bischof Melito von Sardes (um 170) einen Kanon an, der die deuterokanonischen Bücher nicht enthält. Er scheint aber, nach seinen eigenen Worten zu schließen, den Kanon, nur insoweit er von den Juden anerkannt war, im Auge gehabt zu haben, weshalb er auch nicht bei einer der apostolischen Kirchen sich Aufschluß erbeten hat, sondern nach Palästina gereist ist, um am Schauplatz der hl Schrift selbst sich über die Zahl der Bücher zu erkundigen. — Als wirkliche Ansicht der betreffenden Lehrer trat diese Doktrin über den Umfang des alttestamentlichen Kanons in der alexandrinischen Schule auf. Zwar hat Origenes den Kanon der Kirche im vollen Umfang anerkannt und — ausdrücklich im Gegensatz zum Kanon der Juden — den Gebrauch der Kirche betont, auch deuterokanonische Bücher, wie Tobias und Judith, unter die kanonischen zu rechnen. Auch Klemens von Alexandrien hat den die deuterokanonischen Bücher enthaltenden Kanon der Kirche anerkannt. Aber schon Origenes machte zwar nicht theoretisch, sondern für die praktische Verwendung der hl Schrift einen Unterschied zwischen den Büchern des jüdischen Kanons und den bloß in der LXX enthaltenen Schriften. Die ersteren seien für den öffentlichen Gottesdienst der Erwachsenen und der in der Kenntnis des Glaubens Vorangeschrittenen, die anderen für den Unterricht der Katechumenen zu verwenden.

Der eigentliche Wandel zugunsten des jüdischen Kanons trat unter dem hl Athanasius ein, der in seinem Oster-

brief des Jahres 367 die 22 Bücher als kanonisch aufzählt. „Der größeren Genauigkeit wegen" fügt er hinzu, daß es noch andere Bücher gebe, die zwar nicht kanonisch, aber als Vorlesebücher für Katechumenen zu benützen seien. Er selbst benützt die Bücher in der gleichen Weise und mit denselben Zitationsformeln wie die protokanonischen, so daß er durch seinen Gebrauch erkennen läßt, er habe sie auch als inspiriert, wenn auch nicht als kanonisch anerkannt. Damit war für ihn und für andere eine ähnliche Stellung einnehmende Lehrer der alexandrinischen Schule die Unterscheidung zwischen den kanonischen und den bloß inspirierten Schriften gegeben. — Die Heiligen Cyrillus von Jerusalem († 386), Epiphanius von Salamis und Gregor von Nazianz machen in gleicher Weise einen Unterschied zwischen den Büchern des jüdischen Kanons und den darin nicht enthaltenen deuterokanonischen Büchern. Die letzteren seien „zweiter Ordnung", „umstritten", „nicht allgemein anerkannt", ihre Autorität geringer. Nichtsdestoweniger unterscheiden sie diese Bücher streng von den eigentlich apokryphen, die sich göttlichen Ursprung nur anmaßen und darum nicht zu lesen seien. Auch sie machen in der Benützung und Zitationsweise sozusagen keinen Unterschied zwischen den proto- und deuterokanonischen Büchern.

Am schärfsten ist für den Kanon der Juden der hl Hieronymus († 420) eingetreten, der nach Anführung der protokanonischen Bücher kurzweg erklärt: Ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter Apokrypha esse ponendum .... Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone. (Prolog. gal.)

Diese Lehrer waren aber trotz ihres großen persönlichen Ansehens nicht imstande, ihre Ansicht über den Kanon des Alten Testaments zum Gemeingut der Kirche zu machen. — Im Orient hielt speziell die antiochenische Schule immer unzweifelhaft am alten Kanon der Kirche fest. Klassische Zeugen hiefür sind Lucian und der größte orientalische Bibelerklärer Johannes Chrysostomus. Lucian hat die LXX unter Vergleichung verschiedener griechischer Handschriften, wahrscheinlich auch der syrischen Peschitta, einer Textrevision unterzogen. Obwohl die Revision auf

Grund des hebräischen Textes, also im bewußten Unterschied zum jüdischen Kanon, vorgenommen wurde, hat Lucian doch die hl Schrift im Umfang der LXX (mit III Esd und III Makk), also auch mit den deuterokanonischen Büchern, herausgegeben; und seine Ausgabe wurde in der antiochenischen Schule als offizielle, allgemein anerkannte Schriftausgabe angesehen und gebraucht. — Im vollen Umfange des altchristlichen Kanons benützt später der hl Chrysostomus die Schriften des Alten Testaments. Einen eigentlichen Kanon, ein Verzeichnis derselben, stellt, wie keiner der antiochenischen Lehrer, auch er nicht auf, zum schlagendsten Beweis dafür, daß, wie diese Schule überhaupt, so auch er, ihr größter Lehrer, keinen Zweifel über den Umfang des Kanons vorfand und somit gar keinen Anlaß hatte, etwa im aufklärenden Sinne sich über den Umfang des Kanons auszusprechen. Wie im Orient die Ansicht der Alexandriner, so fand im Okzident die Ansicht des hl Hieronymus auffallend wenig Anhang; im Gegenteil, hier wurde der alte kirchliche Kanon sozusagen um die gleiche Zeit in geradezu offiziellen Erklärungen aufgestellt, so auf dem ersten Konzil zu Rom (beiläufig 374) unter Papst Damasus. Dasselbe geschah auf den wichtigen Konzilien von Hippo (393) und im dritten von Karthago. Diese Bestimmung findet sich im Schreiben Innozenz' I (402—417) an den spanischen Bischof Exsuperius von Tolosa (um das Jahr 405). Das Decretum Gelasianum (495) nennt alle kanonischen Bücher außer Baruch (das mit Jeremias verbunden ist).

Angesichts dieser Tatsachen brauchen wir der abweichenden Ansicht der Alexandriner und des hl Hieronymus keine besondere Bedeutung beizumessen, zumal die Abweichung von der gewöhnlichen Lehre ihre bestimmten Gründe hatte, die ihren Wert auch richtig einschätzen lassen.

1) Die Vertreter derselben stimmen schon in bezug auf die Theorie miteinander nicht überein, besonders aber widersprechen sie sich selbst durch die Praxis, indem sie die betreffenden Bücher zu denselben Zwecken und mit derselben Zitationsweise benützen wie die Bücher des jüdischen Kanons. Sie konnten sich also im Gebrauch vom Glauben der Kirche nicht lostrennen; die Tradition der Kirche in Benützung der Bücher ist eine ganz allgemeine und ununterbrochene.

2) Wenn die genannten Väter in Aufzählung der kanonischen Bücher von der kirchlichen Lehre abweichen, so stehen sie doch im Prinzip ganz auf dem Boden derselben. Sie erklären nämlich ganz bestimmt, daß das Urteil über den Kanon einzig bei der Kirche, bei den „Vätern" und deren Vorgängern, den Aposteln, einzuholen sei. Nur daran ließen sie es mangeln, daß sie mit zu wenig Unbefangenheit die Tradition der Kirche durchforschten. Auch dies können wir uns aus den damaligen Zeitverhältnissen unschwer erklären.

Damals war es besonders wichtig, apokryphe Schriften, die zahlreich in Umlauf waren, vom Kanon fernzuhalten; deshalb lag die Gefahr nahe, in diesem Streben zu weit zu gehen und in den Kanon gehörige Bücher aus demselben zu verweisen. Stellten sodann die betreffenden Väter auch den Grundsatz auf, daß man bei der Kirche allein den Kanon zu erforschen habe, so gerieten sie doch bei dieser Arbeit selbst fast unvermerkt unter den Einfluß des Judentums, mit welchem die Orientalen einen regen geistigen Verkehr unterhalten mußten. Gerade die Kirchenschriftsteller der alexandrinischen Schule hatten einerseits mit den Juden einen langwierigen wissenschaftlichen Kampf zu führen, wobei sie die Argumente nur aus den auch von denselben anerkannten Büchern entlehnen durften; anderseits war man gerade in der Bibelwissenschaft auf Juden als Lehrer angewiesen. Ziemlich viel scheint die bei den Juden traditionelle Zahl der 22 Bücher des jüdischen Kanons beigetragen zu haben, da sie die betreffenden Väter häufig im Munde führen. Der hl Hieronymus speziell ging jahrelang bei Juden in die Schule, lernte bei der Ausführung seiner biblischen Arbeiten den Urtext übermäßig schätzen, die Septuaginta aber gering achten, übertrug diese Einseitigkeit auch auf die Bestimmung des Kanons und vertrat sodann seine Ansicht mit der ihm eigenen Schärfe und Entschiedenheit. Seine Auktorität war es besonders, durch welche diese irrige Auffassung oder doch eine gewisse Unklarheit jahrhundertelang unter kirchlichen Schriftstellern erhalten blieb. Einerseits nämlich kam den früher erwähnten Dekreten nicht allgemeine Geltung zu, anderseits war das Mittelalter in seinen Bibelstudien vom hl Hieronymus abhängig, infolgedessen dieses Schwanken in der Bestimmung des Kanons bis in das 16. Jahrhundert sich erhielt, wo dann der Protestant Karlstadt die Ansicht des hl Hieronymus aufgriff. Ihm folgten im Interesse ihrer Lehre die Reformatoren aller Schattierungen, weshalb sich das kirchliche Lehramt auf dem Tridentinum genötigt sah, diesem Schwanken durch das oben angeführte Dekret ein für allemal ein Ende zu machen.

Die Apokryphen. — Unter apokryphen Büchern (*βιβλία ἀπόκρυφα*, libri reconditi, secreti) verstand man bei den Heiden Schriften, die eine höhere, nicht allen zugängliche Weisheit enthielten und darum auch geheim gehalten wurden. Ähnliche Schriften entstanden auch im Judentum, besonders aber wurden in der ersten christlichen Zeit von den Häretikern Bücher verfaßt, die mit einer höheren Geheimlehre und dem göttlichen Ursprung prunkten. Diese erhielten den gleichen Namen, so daß in diesem Sinn apokryph dasselbe ist, wie: verdächtig,

falsch, häretisch. Dann wurde aber im kirchlichen Sprachgebrauch dieses Wort verwendet zur Bezeichnung solcher Bücher, die nach äußeren Merkmalen (zB Titel, Inhalt) mit den hl Schriften Ähnlichkeit hatten, wohl auch entweder von den Verfassern selbst für solche ausgegeben oder von den Gläubigen dafür gehalten wurden. Die wichtigsten Apokryphen des alten Testaments sind: 1) das Gebet des Königs Manasses nach seiner Bekehrung; 2) das dritte und vierte Buch Esdras; diese drei Bücher wurden ihres großen Ansehens wegen im Altertum als Anhang in die offizielle Bibelausgabe aufgenommen; 3) das dritte Buch der Makkabäer; 4) der 151. Psalm (Davids) und die 18 Psalmen (Salomons); 5) das Buch Henoch, aus dem sogar im Brief Juda ein Zitat vorkommt.

§ 62

Die Integrität der Bücher des Alten Testaments

Der kanonische Charakter der Bibel ist die Voraussetzung für den Gebrauch, den die Kirche von ihr als dem geschriebenen Wort Gottes macht. Sie verwendet aber nicht die Originalien (die des Alten Testaments sind wohl ausnahmslos vor der Stiftung der Kirche zugrunde gegangen), sondern nur Kopien, die durch Vermittlung vieler Zwischenglieder entstanden sind; auch hat sie fast von Anfang an größtenteils sogar nur Übersetzungen des Urtextes benützt. Dieses Vorgehen ist nur dann berechtigt, wenn die Bibel in der von der Kirche gebrauchten Form mit dem Original wenigstens insoweit übereinstimmt, daß durch die bestehende Verschiedenheit der Zweck der hl Schrift nicht vereitelt wird. Jene Beschaffenheit der uns überlieferten hl Bücher, durch welche sie dieselbe schriftstellerische Gestalt wie die Originalien besitzen oder die „nämlichen" Bücher geblieben sind, heißt ihre Integrität oder Unverfälschtheit.

Man unterscheidet eine doppelte Integrität, die kritische und die dogmatische, je nachdem die Buchstabenform oder nur der wesentliche Inhalt unverfälscht überliefert ist. „Als letzterer ist dem Wesen der hl Schrift zufolge nicht bloß die Glaubens- und Sittenwahrheit, sondern auch der geschichtliche Inhalt der Bibel zu fassen." Für den Zweck der hl Schrift genügt die dogmatische Integrität; diese selbst aber kann nicht bestehen, wenn nicht auch die kritische bis zu einem gewissen Grad vorhanden ist.

Die Integrität kommt in Frage durch die Vervielfältigung

fältigung der Textexemplare; sie bleibt gewahrt, wenn dabei der Text richtig überliefert wird. Vervielfältigt wurde die hl Schrift sowohl durch Herstellung neuer Exemplare in derselben Sprache, als auch durch Übersetzung in andere Sprachen. — Die Bibelwissenschaft hat diesbezüglich 1) zu zeigen, daß und inwieweit die Integrität der hl Schrift wirklich vorhanden ist; — 2) die Grundsätze aufzustellen, nach welchen die Erforschung der ursprünglichen Textesgestalt zu geschehen hat. — 3) Sache der Textkritik ist es, im einzelnen Falle die Verbesserung des Textes zu versuchen.

A) Geschichte des Textes

Strack, Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum 1873; Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literatur- und Textgeschichte 1892; Kittel, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Neuausgabe der hebräischen Bibel 1902; Fell, aaO 94 ff; Kaulen-Hoberg, Einleitung 5, I S 75 ff; Cornely, Introductio Generalis I nn 85 ss; Peters, Der Text des Alten Testaments und seine Geschichte BZf V 6/7.

Veränderungen des Textes infolge Herstellung neuer Exemplare sind von vorneherein um so eher anzunehmen, je älter ein Werk ist und je mehr es gebraucht wird, weil sich um so öfter die Notwendigkeit herausstellt, es abzuschreiben. Was den hebräischen Text des Alten Testaments betrifft, so sind die Veränderungen, abgesehen von der gewöhnlichen Nachlässigkeit der Abschreiber, vorzüglich auf folgende Umstände zurückzuführen:

α) Die hebräischen Bücher sind zum Teil mehrmals von der ursprünglichen in eine andere Schriftform übertragen worden.

Die älteste Schriftform der hebräischen Sprache, insoweit wir davon Kunde haben, findet sich auf einer Inschrift des Siloakanals aus der Mitte oder zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts v Chr. Der Schriftcharakter dieser Inschrift besitzt sehr große Ähnlichkeit mit der Schrift des hundert Jahre älteren Mesasteines und der altphönizischen Inschriften. Man wird kaum irre gehen mit der Annahme, daß diese Schriftform Jahrhunderte hinauf ins Altertum reicht und darum in allen Originalschriften der älteren Bücher des Alten Testaments verwendet wurde.

Zur Zeit des Exils und der Restauration hatte das Hebräische unter aramäischem Einfluß eine andere Schriftform erhalten, die der des samaritanischen Pentateuchs sehr ähnlich sein dürfte. In dieser mittleren hebräischen Schrift wurden die damals verfaßten

hl Bücher geschrieben; die älteren wurden in diese Schrift umgeschrieben.

Später kam eine neue, die Quadratschrift, in Gebrauch. Nach und nach hat sich diese Schriftform auch in der Bibel eingebürgert, und zwar dürfte deren vollständige Einführung zur Zeit Christi vollendet gewesen sein.

Da diese Wandlungen der Schriftformen immer nur nach und nach erfolgt sind, häufig sogar im gleichen Buch die ältere und neuere nebeneinander liefen und zu einer Mischschrift sich vereinigten, war beim Abschreiben sehr viel Gelegenheit zu Fehlern geboten.

β) Die älteren Bücher sind sehr wahrscheinlich in eine jüngere Sprachform umgeschrieben worden.

Jedoch hat der Wechsel des biblischen Hebräismus weder in seinem ganzen Umfang, noch viel weniger in einem einzelnen Buch mit der sonstigen Entwicklung der Sprache gleichen Schritt gehalten. In heiligen, offiziellen Büchern wird der archaistische Sprachcharakter viel zäher als im lebendigen Verkehr festgehalten; auch steht diesbezüglich die spätere Literatur unter dem Einfluß der ersten Werke und zeigt darum ein verhältnismäßig älteres Gepräge. Trotzdem haben die biblischen Bücher verschiedener Zeiten einen eigenen, ziemlich rein ausgeprägten Sprachcharakter. Dies ist ein Beweis dafür, daß der Text mit Schonung und Ehrfurcht behandelt und nicht willkürlich geändert worden ist. Dies kann man noch mehr für jene Zeit annehmen, in welcher das Hebräische nicht mehr unter die lebenden Sprachen gehörte. Nach der Rückkehr aus dem Exil bedienten sich die Juden immer mehr des Aramäischen, das im westlichen Asien allgemeine Verkehrssprache wurde. Daß die nachexilischen Bücher bereits aramäische Färbung zeigen, ist ein Moment zugunsten der Integrität des Bibeltextes.

γ) Das wiederholte Abschreiben und Vervielfältigen der Exemplare hat die Textüberlieferung auch wegen der Schwierigkeit der richtigen Lesung geschädigt. Der Text muß richtig gelesen werden, um richtig verstanden zu werden; und ohne richtiges Verständnis, dh ohne vorherige Bestimmung des Sinnes ist die richtige Übertragung des Textes eine moralische Unmöglichkeit.

δ) Der richtigen Lesung standen aber im Altertum große Schwierigkeiten entgegen; denn 1) es wurden nur die Konsonanten geschrieben — 2) diese ohne jegliche Worttrennung unmittelbar aneinandergereiht — 3) konnten mehrere von ihnen sehr leicht mit anderen wegen der großen Ähnlichkeit verwechselt werden — 4) wurden von zwei aufeinanderfolgenden gleiche Konsonanten, auch wenn sie am Schluß des einen und am Beginn des folgenden Wortes zusammentrafen, immer nur einer geschrieben (Haplographie).

ε) Die Textüberlieferung hat auch durch inhaltliche

Bearbeitung des Textes seitens der Abschreiber gelitten. Dies geschah vor allem dadurch, daß erklärende und ergänzende Randglossen, welche der Abschreiber vorfand, aus Mißverständnis in den Text eingefügt wurden. Gar manche Änderungen sind gewiß auch darauf zurückzuführen, daß Abschreiber sich zuviel auf ihr Gedächtnis verließen und bei ihrer Arbeit dem ihnen vorliegenden Text zu wenig Aufmerksamkeit schenkten. Je mehr ein Buch gelesen wurde, um so leichter konnte dieser Fall eintreten. Tatsächlich hat bei den Psalmen und Spruchsammlungen die kritische Integrität am meisten gelitten.

ζ) Solche beim Abschreiben gemachte Textänderungen sind aber minder wichtig und können mitunter nicht unschwer kontrolliert werden; von weit größerer Bedeutung ist es, daß von manchen Büchern bedeutend verschiedene Rezensionen entstanden und in Umlauf gekommen sind. Zwei dieser Rezensionen haben wir heute noch im überlieferten hebräischen Text und in der LXX vor uns, wie unter anderem aus I Sam. und dem Buch Jeremias leicht ersichtlich ist. Die Verschiedenheit dieser zwei Texte ist zum Teil wohl auf den Unterschied der palästinensischen und der ägyptischen Tradition zurückzuführen; nicht unwahrscheinlich hat aber im vierten und dritten Jahrhundert v Chr noch die eine und andere selbständige Bearbeitung des Textes bestanden. Es leuchtet ein, daß diese Tatsache selbst wieder mehrfachen Anlaß zu weiteren Textänderungen gegeben hat.

Bei dieser Sachlage wäre im Lauf der Zeit wohl eine unheilvolle Textverwirrung entstanden, hätte nicht eine auktoritative Feststellung des Textes zum Zwecke dessen treuer Überlieferung stattgefunden. Dies war die Arbeit der Synagoge selber durch den von ihr anerkannten und hiefür berufenen Vertreter.

Für den religiösen Unterricht war die richtige Lesung des Bibeltextes notwendige Voraussetzung. Bei der vorhin erwähnten Schreibweise konnte die richtige Lesung nur durch die Tradition vermittelt werden. Eine solche Tradition konnte aber nur zugleich mit dem Bestreben, den Text selber auch zu fixieren, entstehen.

Diese Bestrebungen, einen traditionellen Text mit traditioneller Lesung herzustellen, haben im

Lauf der Zeit zur Einsetzung eigens mit dieser Arbeit betrauter Schriftgelehrter geführt. Die von diesem Jahrhunderte fortdauernden Kollegium geleistete Arbeit ist die Masorah (Überlieferung); diese Schriftgelehrten selber heißen Masoreten, weshalb der von ihnen fixierte Text der masoretische Text (MT) genannt wird.

Die Arbeit der Masoreten war weniger darauf hingerichtet, den ursprünglichen Text der hl Bücher herzustellen, als vielmehr einen bestimmten, in der Synagoge überlieferten Text mit möglichster Treue zu bewahren und fortzupflanzen. Zu diesem Zweck wurden allerhand Vorkehrungen getroffen. Man zählte die Verse, Worte und Buchstaben der einzelnen Bücher, notierte die Mitte eines jeden Buches durch Angabe des betreffenden Verses, Wortes, sogar des mittelsten Buchstabens udgl mehr.

Die Masorah reicht bis ins zweite Jahrhundert nach Christus, ihre Vorläufer gehen aber in die vorchristliche Zeit zurück. Ihre Arbeit wurde im 7. Jahrhundert n Chr durch Einführung der Vokalzeichen bedeutend unterstützt und es erhielt damit die verläßliche Überlieferung des Textes und besonders seine Lesung eine neue, sehr wichtige Stütze.

Die Arbeit der Masoreten hatte den großen Erfolg, daß sich ein einheitlicher, offizieller hebräischer Text herausgebildet hat und dieser Text gewissermaßen stereotyp und ohne viel Varianten auf die Nachwelt überliefert wurde. Zur richtigen Bewertung dieser Tatsache muß man sich vor Augen halten, daß durch die Masorah nur eine bestimmte Rezension, ja eigentlich nur ein bestimmtes, von der Synagoge gebrauchtes und durch diese Verwendung bevorzugtes Exemplar vervielfältigt, also nur eine der vielen früher nebeneinander vorhandenen Textformen auf die Nachwelt überliefert wurde.

Wir wissen, daß wir im MT eine sehr alte, bis gegen die Zeit Christi hinaufreichende Textform vor uns haben; wir wissen aus den Arbeiten der Masorah aber nicht, welche Veränderungen der Text vom Entstehen des Originals bis dorthin schon erlitten hatte, wie viele dieser Fehler in den MT aufgenommen und dadurch mitüberliefert wurden, auch nicht, welche Rezension die bessere, dem Original nähere ist, die der M oder die der LXX.

Hierüber Klarheit zu schaffen und den Originaltext der hl Bücher oder doch eine möglichst weit hinaufreichende Textform herzustellen, ist Aufgabe der biblischen Textkritik. Hier sei nur betont, daß die mannigfachen Schicksale des biblischen Textes, wie schon aus dem Vergleich der beiden Rezensionen ersichtlich ist, die dogmatische Integrität nicht gefährdet haben.

B) Die Übersetzungen des Alten Testaments

Die größte Bedeutung haben jene Versionen, welche entweder die Stelle des in Verlust geratenen Urtextes vertreten (was von einigen Büchern der LXX gilt) oder von der Kirche überhaupt als authentisch angesehen und gebraucht werden. Die alten Übersetzungen sind auch ein sehr wichtiges Hilfsmittel sowohl der Exegese als der Textkritik, sie lassen nämlich oft erkennen, wie die hl Schrift von den Übersetzern verstanden worden ist und welcher Text ihnen vorlag. In letzterer Hinsicht weisen mitunter selbst die Fehler einer Version bei Erforschung des ursprünglichen Textes den richtigen Weg. — Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Versionen ebenso wie der Urtext Veränderungen ausgesetzt waren, weshalb auch sie kritisch bearbeitet werden müssen.

Wir behandeln einläßlicher nur die zwei Übersetzungen, welche in der katholischen Kirche aus mehreren Gründen weitaus das größte Ansehen genießen, die griechische Septuaginta (LXX und die lateinische Vulgata (V).

a) Die Septuaginta

Schürer, Geschichte III 308 ff; Lagarde, Septuaginta-Studien 1891/92; Hoberg, KL XI (Septuaginta).

Da die einzelnen Bücher dieser Übersetzung verschiedene Bearbeiter hatten, so sind sie auch nicht gleich gut gelungen. Am besten wurde der Pentateuch übertragen. Die letzte Stelle nimmt das Buch Daniel ein; die Kirche hat deshalb von diesem Buch nicht die alexandrinische Version, sondern die des Theodotion angenommen. Die Übersetzer haben sich dann und wann die Freiheit erlaubt, in die Übersetzung ihre eigene Auffassung des Sinnes hineinzulegen oder wenigstens durch Umschreibung einer irrigen Auffassung vorzubeugen. Im großen und ganzen ist aber die Übersetzung getreu (beim Buch Ekklesiastes bis zum Übermaß sklavisch) und gewährt demnach ein ziemlich genaues Bild des Textes der hebräischen Vorlage. Vom MT weicht die LXX mitunter bedeutend ab. Dies gilt besonders von Job, Isaias und am meisten von Jeremias (vg S 550). Im allgemeinen wird der Text der LXX dem MT von vielen Gelehrten vorgezogen; im einzelnen Fall bleibt das Urteil der Detailuntersuchung vorbehalten.

Die LXX genoß anfangs bei den Juden sehr großes Ansehen, die Übertragung des Pentateuchs wurde sogar jährlich durch ein Fest gefeiert. Noch viel mehr wurde sie von den Christen geschätzt; denn die Apostel und Evangelisten benützten sie bei der Berufung auf das Alte Testament, auch wurde nach ihr der Glaubensunterricht erteilt. Die Berichte von einem wunderbaren Ursprung, auf Grund dessen sogar die Inspiration der Übersetzer behauptet worden ist, mögen das Ihrige zur großen Wertschätzung der LXX beigetragen haben. Den Christen kam dabei der Umstand noch besonders zustatten, daß in der alexandrinischen Version die messianischen Prophetien bestimmter als im Urtext hervortreten.

Infolgedessen schwand aber ihr Ansehen bei den Juden; diese fingen an, die Abweichung der LXX vom Urtext zu betonen und immer mehr konzentrierte sich ihr Haß gegen die Christen auf die von ihnen benützte Übersetzung; es wurde sogar der Tag der Übersetzung nicht mehr festlich, sondern als ein Unglückstag mit Fasten begangen. Weil aber die Hellenisten doch das Bedürfnis einer griechischen Übersetzung hatten, so entstand aus Abneigung gegen die LXX zur Zeit des Kaisers Hadrian (117—138) eine neue, und zwar ganz sklavische Übertragung aus dem Urtext durch Aquilas von Sinope, welcher vom Heidentum zum Christentum, von diesem zum Judentum übergetreten war. Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts (um 185) fertigte der Ebionit Theodotion eine neue Übersetzung an, die eigentlich nur eine Überarbeitung der LXX war und deren Abweichung vom Urtext beseitigen sollte. Kurze Zeit darnach, unter der Regierung des Kaisers Septimius Severus (193—211), lieferte auch der Ebionit Symmachus von Samaria eine sehr klare Übersetzung, welche von den hl Vätern in ehrender Weise erwähnt wird. Er trug dabei mehr dem Sinn als dem Wortlaut des Originals Rechnung. Für einige Bücher findet sich noch eine fünfte, sechste und siebente Version, welche mehr den Charakter von Paraphrasen haben und gleichfalls aus dem Ende des 2. Jahrhunderts n Chr stammen.

Die schnelle Verbreitung und Vervielfältigung der LXX [1] hatte beim damaligen Mangel an kritischem Sinn mannigfache Textverderbnisse zur notwendigen Folge. Da dieser Umstand sowie die Abweichung von anderen Übersetzungen und vom Urtext den Juden Anlaß zu Vorwürfen gegen die Kirche bot, so unternahm Origenes († 253) die Ausarbeitung eines Riesenwerkes, weswegen allein ihm der Ehrenname „Adamantinus" zuerkannt werden muß. Er stellte nämlich in nebeneinander stehenden Kolumnen den hebräischen Text und die griechischen Übersetzungen so zusammen, daß man das Verhältnis der letzteren zum Urtext sogleich erkennen konnte: 1) hebräischer Text in der Quadratschrift; 2) derselbe Text in das Griechische umgeschrieben; 3) Aquilas; 4) Symmachus; 5) LXX; 6) Theodotion; daher der Name Hexapla (ἑξαπλᾶ). Für einzelne Bücher wurde dieses Werk durch die Anführung der fünften und sechsten Version zur Heptapla und Oktapla. Um das Ver-

[1] Zum Unterschied von den anderen Übersetzungen wurde die LXX κοινὴ ἔκδοσις (vulgaris seu vulgata editio) genannt. Später bezeichnete man mit κοινὴ speziell den unkorrigierten Satz der Version im Gegensatz zum hexaplarischen Text des Origenes.

hältnis der LXX zum Urtext besonders anschaulich zu machen, gebrauchte er zwei Zeichen: den Obelus und den Asteriskus. Fand er in der LXX einen Ausdruck oder längeren Passus, der im Urtext fehlte, so setzte er vor denselben den Obelus als Tilgungszeichen; fehlte aber in der LXX eine Stelle des Urtextes, so fügte er sie aus einer anderen Übersetzung, gewöhnlich aus Theodotion, ein und setzte den Asteriskus vor. War eine Stelle falsch übersetzt, so behandelte er sie zugleich als fehlend und überschüssig, indem er die richtige Version mit dem Asteriskus einschob und darauf die falsche mit dem Obelus folgen ließ. Das Ende einer jeden mit einem dieser Zeichen versehenen Stelle wurde durch ein drittes Zeichen angemerkt.

Dieses Werk wurde wegen der Kostbarkeit und Schwierigkeit des Unternehmens wohl nie abgeschrieben, umso häufiger aber von Gelehrten zu Vergleichen benützt. Nach dem Tod des Verfassers war es in der Bibliothek zu Cäsarea in Palästina und blieb dort, bis es wahrscheinlich durch die Mauren mitsamt der Bibliothek zugrunde gegangen ist. — Der tatsächliche Erfolg entsprach nicht der Intention und unbeschreiblichen Mühe des Origenes. Solange das Original eingesehen werden konnte, wurde zwar der Text der LXX wiederholt daraus abgeschrieben, wodurch eine eigene Rezension, die hexaplarische, in Umlauf kam. Daneben bestand die κοινὴ ἔκδοσις (mehrfach verbessert) fort und so wurden an jeder von beiden mit Benützung der anderen ohne kritischen Sinn Korrekturen vorgenommen. Im sechsten Jahrhundert scheint sich, den bekannten Handschriften nach zu schließen, eine neue Rezension herausgebildet zu haben, die dann fast allgemeine Verwendung erlangt hat.

b) Die lateinische Vulgata

Rönsch, Itala und Vulgata 2, 1875; Poggel, Die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen 1900; Kaulen, Geschichte der Vulgata 1868; Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik 1875; Rottmanner, Zur Geschichte der Vulgata, Hist.-pol. Blätter 114 (1894), 31 ff, 101 ff; Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen âge 1893: Denifle OP, Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13. Jahrhunderts, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1888, 263 ff, 471 ff; Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle 1911; Höpfl, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Clementinischen Vulgata, BSt XVIII 1—3; Peters, Der Text des Alten Testamentes, 54 ff.

Die Itala. — Die Übertragung der Bibel ins Lateinische wurde mit der Verbreitung des Christentums in Italien, Spanien und Afrika ebenso ein Gebot der Notwendigkeit wie seinerzeit die Übersetzung ins Griechische. Es ist sehr wahrscheinlich, daß noch im ersten Jahrhundert wenigstens ein Teil der Bibel in die lateinische Sprache übersetzt worden ist. Dies forderten, wenn nicht die Liturgie, so doch gewiß der Glaubensunterricht und die häusliche Erbauung, der damals nur die Bibel als Nahrung diente. Zwar

haben die Apostel und Evangelisten, Klemens Romanus (91—100) usw griechisch geschrieben; dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß das niedere Volk, unter dem die Glaubenspredigt am meisten Anklang fand, die griechische Sprache nicht verstand. Auch waren die Sendschreiben zunächst an die Vorsteher der betreffenden Kirchen gerichtet, denen dann die Pflicht oblag, den Inhalt der Briefe allen Gläubigen verständlich zu machen. — Da das Bedürfnis der lateinischen Übersetzung an vielen Orten zugleich auftrat, so sind wahrscheinlich mehrere Versionen zugleich entstanden. Jedoch ist nur eine davon zu dauernder Geltung gelangt, die der hl Augustin[2] kurzweg Itala, der hl Hieronymus aber vetus editio, translatio antiqua, vulgata editio nennt. Weist der erste Name auf den Ursprung der Version hin, so wird sie durch die anderen als die (in Italien) „herkömmliche" gekennzeichnet. Sehr wahrscheinlich wurde sie zu Rom verfaßt, so daß mit dem Alter und der Beschaffenheit derselben auch das Ansehen der römischen Kirche mitgewirkt hat, um ihr die Bedeutung zu verschaffen, durch welche sie die anderen Übersetzungen verdrängen konnte.

Die Itala (dieser Titel ist für die Übersetzung stehend geworden) ist hinsichtlich des Alten Testaments eine ängstlich treue Wiedergabe der LXX (im vulgären Latein) und bietet darum ein verläßliches Bild des damaligen Textes dieser Übersetzung.

Aus ähnlichen Gründen wie die LXX erlitt im Lauf der Zeit auch die Itala mannigfache Veränderungen. Damit wurde im gleichen Schritt der Abstand der einzelnen Texte voneinander immer größer, so daß die Einheit der Liturgie in Gefahr kam.

Es stellte sich demnach die Notwendigkeit heraus, den Italatext zu emendieren, welche Arbeit Papst Damasus I (366—384) dem hl Hieronymus übertrug, der durch immense Gelehrsamkeit, große Heiligkeit und Sittenstrenge sowie durch das Vertrauen, das er in der ganzen Christenheit genoß, hiezu besonders befähigt war. — Hieronymus nahm zuerst das Neue Testament in Angriff und überreichte nach einem Jahre den Text der Evangelien dem

[2] In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae (De doctr. christ. 15 XXXIV 46).

Papst. Bald darauf hatte er das ganze Neue Testament und die Psalmen (Psalterium romanum) revidiert (383). Nachdem er den hexaplarischen Text der LXX eingesehen hatte, unternahm er (392) eine neue Revision des Psalteriums (Psalterium gallicanum, weil es zuerst in Gallien Eingang fand). In ähnlicher Weise hat Hieronymus die ganze Itala emendiert, jedoch sind außer den genannten Büchern nur Bruchstücke auf uns gekommen.

Die Übersetzung des hl Hieronymus. — Die unausgesetzte Beschäftigung mit dem Bibelstudium und der rege Verkehr mit den Juden im heiligen Land brachten in Hieronymus den Entschluß zur Reife, die heilige Schrift ganz neu aus dem Hebräischen zu übertragen. Er setzte sich hiebei zum Zweck, den Christen die genaue Kenntnis des Urtextes zu vermitteln und so die Kontroverse mit den Juden zu erleichtern, besonders aber Vorwürfen derselben über angebliche Schriftfälschung den Boden zu entziehen. Dabei leitete ihn auch eine durch das Studium des Hebräischen erworbene Voreingenommenheit für den Urtext. In der Wahl der Bücher, die er nacheinander in Angriff nahm, ließ er sich nicht von deren Reihenfolge in der Bibel, sondern vom ungestümen Drängen seiner Freunde leiten, die bald dieses, bald jenes Buch in der neuen Übersetzung haben wollten. Von den deuterokanonischen Teilen übersetzte er nur die betreffenden Abschnitte von Esther (nach LXX) und Daniel (nach Theodotion) aus dem Griechischen, Tobias und Judith aus dem Aramäischen. Diese Tätigkeit füllte mit den vielen anderen Arbeiten, denen sich der Heilige nicht entziehen konnte, die Jahre 390—405 aus. — Die Übersetzung des hl Hieronymus wird allgemein als ein Meisterwerk anerkannt. Seine Gewissenhaftigkeit ließ ihn keine Mühe scheuen, um gute Texte herbeizuschaffen und sie mit möglichster Treue wiederzugeben; seine feine klassische Bildung ermöglichte es ihm, eine gewisse Eleganz der Sprache damit zu verbinden; endlich war er rücksichtsvoll genug, um, wo es anders anging, den hergebrachten Ausdruck zu schonen.

Die Übersetzung des hl Hieronymus fand anfangs wenig Anklang und bereitete ihm sogar Anfeindung. Dabei war zum Teil die übergroße Anhänglichkeit an das Althergebrachte, zum Teil auch persönliche Gegnerschaft schuld; Hieronymus hatte nämlich wegen seiner übergroßen Sittenstrenge und wegen seines unerschrockenen, mitunter auch leiden-

schaftlichen Auftretens viele Gegner. — Allmählich fand sie aber immer mehr Verbreitung. Seitdem der hl Gregor der Große (590—604), der hl Leander, Bischof von Sevilla († 600), und andere hervorragende Kirchenschriftsteller ihr den Vorzug gaben, schwanden allmählich die Bedenken und die Itala (editio vulgata) wurde immer mehr durch sie verdrängt. Dies geschah in der Weise, daß nach und nach bald das eine, bald das andere Buch seiner Version in die Itala eingeschoben wurde, was eine große Unordnung zur Folge hatte, bis es dem Eingreifen Karls des Großen gelang, durch Alkuin die Itala außer Kurs zu setzen und der Version des hl Hieronymus zum Sieg zu verhelfen (801). Nur die Psalmen fanden nicht nach der Neuübersetzung, sondern nach der zweiten Revision (Psalterium gallicanum) Aufnahme. Das Neue Testament war von Hieronymus nur revidiert worden und in dieser Form bereits allgemein in Geltung. Die Bücher Baruch, Weisheit, Ekklesiastikus und Makkabäer hatte der Heilige gar nicht bearbeitet. Darum wurde von ihnen der alte Italatext beibehalten. Wurde im übrigen die Itala auch nicht mehr benützt, so blieb ihr noch lange der Titel editio vulgaris seu vulgata; erst später (wann, ist ungewiß) ging diese Bezeichnung auf die jetzt gebrauchte Version über.

Geschichte des Vulgatatextes. — Mit der Verbreitung der neuen Übersetzung ging die Korruption ihres Textes Hand in Hand. Die Vervielfältigung der Exemplare hatte bei der Gewöhnung an den Text der Itala, bei der Nachlässigkeit oder Verbesserungssucht der Abschreiber usw eine große Textverschiedenheit zur Folge, die sich natürlich immer mehr steigerte.

Besondere Wichtigkeit in der Geschichte der Vulgata hat das Exemplar Parisiense (1226) erlangt, der Bibeltext, den die Theologen der Pariser Universität im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts angenommen haben. „Das Exemplar Parisiense wurde das Exemplar vulgatum im eigentlichen Sinn, die Grundlage aller späteren, im gewöhnlichen Gebrauch befindlichen Bibelhandschriften bis herab zu der Vulgata, welche im 16. Jahrhundert korrigiert wurde" (Denifle). Weil aber die großen Mängel der Pariser Bibel bald erkannt wurden, machten sich andere Theologen mit mehr oder weniger Geschick daran, sie zu korrigieren. So entstanden die sogenannten Bibelkorrektorien. Das höchste (und ganz richtige) Ziel, welches die besten Korrektoren im Auge hatten, war, „den echten, unverfälschten Text des hl Hieronymus überall zu ermitteln". Der Erfolg entsprach nicht der großen Mühe, welche auf diese Arbeit verwendet wurde. Das zahlreiche kritische Material, das die Korrektoren herbeischafften, bot vielmehr zu neuen Konjekturen, Korrekturen und Textverderbnissen reichen Stoff. In der Folge wurde die Verwirrung noch größer, weil die Gelehrten seit dem Aufblühen der orientalischen Sprachen nach dem Urtext, seit dem Aufblühen der klassischen Studien in stilistischer Hinsicht verbessernd Hand anlegten. Zudem wurden noch neue Übersetzungen angefertigt, die ebenfalls auf die Textgestaltung der V Einfluß bekamen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst kam vor allem dem Bibelstudium sehr zustatten, insbesondere wurde die V binnen kurzem in einer Menge Ausgaben veröffentlicht. Die Verschiedenheit der Texte nahm jedoch umso größere Dimensionen an.

Um dieser Verwirrung ein Ende zu machen und gleichzeitig für die folgenden Glaubensdekrete eine feste Grundlage zu gewinnen, erklärte das Tridentinum in seiner vierten Sitzung den Text der V als authentisch. Zugleich erließ es an die Herausgeber des Bibeltextes das Gebot: ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur. Die Ausführung dieses Dekretes wurde zunächst durch private Druckereibesitzer, so schon das Jahr darauf durch Johann Henten in Löwen (1547) und durch dessen spätere Ausgabe von 1580 versucht. Da aber auch diese und die damit zusammenhängenden Bemühungen, zB der theologischen Fakultät Löwen, nicht imstande waren, den Intentionen des Konzils gerecht zu werden, nahm der apostolische Stuhl selbst die Sache in die Hand. Nachdem schon in Trient eine eigene Kommission die Aufgabe erhalten hatte, einen richtigen Vulgatatext herzustellen, setzte Paul III (1534 bis 1549) 1546 zu Rom eine Kongregation ein, die mit Unterbrechungen durch mehr als vier Jahrzehnte ihre Arbeit fortsetzte. Der sehr energische Papst Sixtus V (1585—1590) nahm die Angelegenheit, die fast wieder eingeschlafen war, mit großem Eifer wieder auf. Er veröffentlichte 1587 die nach ihm benannte Sixtinische Ausgabe der LXX und setzte für die Herausgabe des lateinischen Vulgatatextes eine neue Kommission ein, die 1589 ihre Arbeit überreichte. Er gab den von der Kommission festgesetzten Text in Druck, wobei er seinen regen Eifer für die Sache sogar durch eigenhändige Vornahme von Korrekturen dokumentierte (1590). Da man mit dieser Ausgabe nicht zufrieden war, wurde sogleich nach seinem Tod vom Kardinalkollegium die Verbreitung der Sixtinischen Ausgabe und der für ihre Einführung erlassenen Konstitution Aeternus ille coelestium vom 1. März (22. August) 1590 verboten und von Gregor XIV (1590—1592) noch in demselben Jahre neuerdings eine Kongregation eingesetzt, welche den Text endgültig feststellen sollte. Das Resultat dieser letzten Arbeit erschien im Jahre 1592: die offizielle Vulgata-Ausgabe. — Ihr Text wurde in zwei späteren Drucken (1593 und 1598) von den eingeschlichenen Druckfehlern gereinigt und nach Beseitigung derselben von Klemens VII (1592—1605) als Normalexemplar für alle künftigen Vulgta-Ausgaben festgesetzt. Es ward auch die bereits von Sixtus V gegebene Vorschrift erneuert: Ut lectiones variae ad marginem ipsius textus minime adnotentur. — „Der Text, welchen die Vulgata repräsentiert, ist dogmatisch in allen und kritisch in allen wesentlichen Punkten mit den erhaltenen Originaltexten identisch, so daß er die unangetastete Überlieferung derselben verbürgt" (Kaulen).

Die Authentizität der Vulgata. — Das Konzil von Trient hat in seiner 4. Sitzung die lateinische Vulgata für authentisch erklärt mit folgenden Worten: Sacrosancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus **latinis** editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo

tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Das Tridentinum hat durch dieses Dekret die V keineswegs dem Urtext oder den Übersetzungen in andere Sprachen hinsichtlich der treuen Wiedergabe des Originals oder des sonstigen inneren Wertes vorgezogen; es hat sie mit denselben überhaupt gar nicht verglichen. Nur den andern lateinischen Übersetzungen, die im Umlauf waren, hat es sie entgegengestellt mit der Erklärung, daß keine von denselben, sondern nur die V allein als authentisch zu gelten habe. Darum behalten auch nach dem Konzil von Trient der Urtext und die anderen Übersetzungen denselben Wert, den sie früher aus äußeren und inneren Gründen besaßen. Dies ergibt sich aus mehreren Aussprüchen von Vätern und Theologen des Konzils.

Das Konzil hat ferner nicht erklärt, daß unter den lateinischen Versionen die V die einzig brauchbare, daß sie fehlerfrei oder doch durchweg besser sei als die anderen. Im Gegenteil ersieht man aus der Entstehungsgeschichte des Dekrets, daß sich die Väter des Konzils so mancher Mängel derselben wohl bewußt waren. Wohl aber hat das Tridentinum die V allen anderen lateinischen Übersetzungen vorgezogen, und zwar in mehrfacher Hinsicht. 1) Wo immer die hl Schrift als Glaubensquelle öffentlich zur Verwendung kommt, sei es zum Beweise der geoffenbarten Wahrheit und zur Verteidigung der kirchlichen Lehre, sei es zur religiösen Erbauung und Belehrung des Volkes, sei es überhaupt zur Darlegung des Sinnes der hl Schrift (in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus), hat man sich der V und nicht einer anderen lateinischen Übersetzung (ex omnibus latinis interpretationibus, quae circumferuntur) als der hl Schrift (pro authentica habeatur) zu bedienen. — 2) Diese Bestimmung hat das Tridentinum deshalb getroffen, weil es erkannt hat, wie nützlich, ja, notwendig einerseits die so sehr vermißte Einheit im offiziellen Gebrauche einer bestimmten lateinischen Übersetzung sei (considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei) und wie sehr gerade die Vulgata es verdiene, als offizielle Übersetzung anerkannt zu werden. Sie verdient diese Auszeichnung zunächst aus einem äußeren Grunde. Die V hat nämlich bereits die kirchliche Bestätigung erhalten durch den Gebrauch, den man seit Jahrhunderten in der Kirche allgemein von ihr gemacht hat (longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata). Die Jahrhunderte alte kirchliche Praxis läßt es ganz selbstverständlich als äußerst wünschenswert erscheinen, daß die V in ihrem Besitzstand offiziell anerkannt werde. Diese Praxis ist aber auch die vollste Garantie dafür, daß wir in der V wirklich die hl Schrift haben, insoferne diese als Glaubensquelle dienen soll. Darum hat die Kirche dadurch, daß sie die Authentizität der V ausgesprochen hat, zugleich erklärt, daß diese Übersetzung die wahre und reinfließende Quelle der Offenbarung ist, daß also in ihr nicht bloß nicht falsche Glaubens- oder Sittenlehren enthalten sind, sondern daß sie auch positiv der Substanz nach jenen Glaubensschatz

bietet, den Gott selbst in seinem geschriebenen Worte niedergelegt hat. Damit hat sie auch den Gläubigen die Pflicht auferlegt, hinsichtlich der V die gleiche Überzeugung festzuhalten.

Dieses Dekret gilt seinem praktischen Teil nach für die Kirche, insoweit in ihr die hl Schrift in lateinischer Sprache gebraucht wird, also für die abendländische Kirche. Hinsichtlich der anderen, mit der römischen in Gemeinschaft stehenden Kirchen hat das Tridentinum gar keine Bestimmung getroffen, also den bis jetzt herrschenden Gebrauch stillschweigend gutgeheißen. Aber auch für die lateinische Kirche sind weder der Urtext, noch die anderen Versionen überflüssig geworden, sie bleiben vielmehr für die Erklärung der hl Schrift ebenso unerläßlich als früher; und Leo XIII hat nur die Überzeugung der Väter und Theologen des Tridentinums sowie die konstante Auffassung der Kirche ausgedrückt, wenn er schreibt: Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, „inspectio praecedentis linguae" suasore Augustino (De doctr. chr. III 4) proficiet[3].

Über die Geschichte und den Sinn des Tridentinischen Dekretes vg außer den Einleitungen H ö p f l, aaO, 1 ff.

C) Andere Übersetzungen

F e l l, Allgemeine Einleitung, 161 ff 215 ff.

1) D i e a r a m ä i s c h e n P a r a p h r a s e n. — In dem Maß, als das Hebräische aufhörte, Umgangssprache der Juden zu sein, stellte sich die Notwendigkeit heraus, bei der synagogalen Lesung den hebräisch vorgelesenen Text in der neuen Muttersprache, im W e s t a r a m ä i s c h e n (irrtümlich auch Chaldäisch genannt), wiederzugeben. Auf diesen Brauch sind die schriftlichen Übersetzungen ins sogenannte Chaldäische zurückzuführen, die, weil sie auch erklärende Erweiterungen des Textes enthalten, P a r a p h r a s e n (Targumim) genannt werden. — Nur zu einem Teil des Alten Testaments sind uns solche Paraphrasen erhalten, nämlich: *α)* zum P e n t a t e u c h das Targum des O n k e l o s (aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert n Chr) und das viel spätere Targum von Jerusalem; *β)* das Targum des Jonathan zu den früheren und späteren Propheten (dem ersten Jahrhundert zugeschrieben); *γ)* ein unbenanntes Targum zu den Psalmen, Sprichwörtern und Job; — *δ)* ein Targum zu den Paralipomena; — *ε)* ein Targum zu den „fünf Rollen" (Hohes Lied,

[3] Encyclica De Studiis Scripturae S. p. 21 sq.

Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther) und ζ) ein zweites Targum zu Esther.

2) Die syrische Übersetzung. — Sie heißt Peschitta, die einfache, was nach den einen „genau, wörtlich", nach den andern „im allgemeinen Gebrauch" bedeutet. Diese Übersetzung wurde für das Alte Testament wahrscheinlich schon im ersten Jahrhundert n Chr von einem Juden angefertigt und enthielt anfänglich nur die protokanonischen Bücher; später wurden auch die deuterokanonischen hinzugefügt. Die Vorlage dieser Übersetzung war der masoretische Text; doch wurde bei späterer Bearbeitung auch die LXX benützt.

3) Die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs.—Die Samaritaner haben den hebräischen Pentateuch mit ihren Schriftzeichen abgeschrieben (samaritanischer Pentateuch, wovon Abschriften erst aus dem 13. Jahrhundert vorhanden sind). Daraus wurde schon vor Origenes eine samaritanische Übersetzung angefertigt.

4) Die koptische Übersetzung. — Das Koptische war die Landessprache Ägyptens. Da sich das Christentum dort sehr früh verbreitete und zu großer Blüte gelangte, stellte sich bald das Bedürfnis heraus, die Bibel in der Landessprache zu besitzen. Es wurde darum die Heilige Schrift im dritten, teilweise vielleicht schon im zweiten Jahrhundert n Chr aus dem griechischen Text ins Koptische übertragen. Wie die Sprache mehrere Dialekte (3) aufweist, so entstanden für jeden dieser Dialekte oder für deren Gebiete eigene Versionen. Wegen des hohen Alters haben diese Übersetzungen große Bedeutung für die Textkritik; leider sind sie nur in Bruchstücken uns bekannt.

5) Die äthiopische Übersetzung. — In Abessinien wurden seit dem vierten Jahrhundert die heiligen Bücher aus der LXX ins Äthiopische übertragen. Seitdem dort der Monophysitismus begründet wurde, ist diese Übersetzung die Bibel dieser Kirche geworden.

6) Die armenische Übersetzung. Im 5. Jahrhundert wurde in Armenien, nachdem früher eigens zu diesem Zweck mehrere Gelehrte das Griechische erlernt hatten, die Bibel aus der LXX übersetzt. Seit dem 17. Jahrhundert ist die armenische Übersetzung auch in Europa bekannt geworden.

7) Die gotische Übersetzung. — Der arianische Bischof der Westgoten Wulfila hat im vierten Jahrhundert aus der LXX eine gotische Bibelübersetzung angefertigt, von der seit dem 16. Jahrhundert einzelne Bruchstücke bekannt geworden sind. Vom Alten Testament sind bis dato nur einige Stücke der Bücher Esdras und Nehemias aufgefunden.

SYNCHRONISTISCHE TAFELN*

Assyrien	Babylonien	Ägypten	Israel
*Zu den chronologischen Daten in der Spalte „Israel“ vg. S. 207-209, besonders den letzten Absatz, 223-225; S. 394-409; S. 553ff; 736	1.(babylonische) Dynastie, 11 Könige (2049-1750) begründet 2049 durch Sumuabu. Elamitische Oberherrlichkeit. Der 6. König dieser Dynastie, Hammurapi (1947—1905) besiegt Elam, vereinigt die einzelnen Staaten des südlichen Mesopotamien und begründet das babylonische Reich.	13.-17. Dynastie (Hyksos, 1788 bis 1580).	Zeit der Patriarchen. Einfall Chodorlaomers in Chanaan zur Zeit Abrahams. Abraham, Zeitgenosse Hammurapis.
	2. Dynastie von Uru-azag (11 Könige).		Esau und Jakob.
	3. Dynastie der Kassiten, 36 Könige.	Vordringen der einheimischen Fürsten, Allmähliche Verdrängung der Hyksos. Neues Reich (thebanisch, ca. 1575—1050). 18. Dynastie (1580—1350) Amosis (1580 bis 1557) Amenhotep I \ 1557— Tutmosis I / 1501	Einwanderung Israels in Ägypten (Gessen, ca 1715). Ära der Bedrükkung

Assyrien	Babylonien	Ägypten	Israel
		Tutmosis II } 1501 bis Tutmosis III } 1447	Berufung Mosis.
		Amenophis II (1448—1420).	Auszug Israels aus Ägypten um 1449.
		Tutmosis IV (1420—1411).	
		Amenophis III (1411—1375).	Armarna-Zeit. Israel in Chanaan.
Assyrien selbständig, meist mit Babylon verbündet.		Amenophis IV (1375—1358)	
		19. Dynastie (1350—1205).	
		Ramses I } 1315 bis Sethos I } 1292	Richterperiode.
		Ramses II (1292 bis 1225).	
		Merenptha (1225 bis 1215)	
	4. Dynastie von Paše (11 Könige, ca. 1207 bis 1075).	20. Dynastie (ca. 1200—1090).	
Tiglath-Pilesar I (ca. 1100). Aufschwung des Reiches, Eroberung der Westländer.		Niedergang des Reiches.	
		Zeit der Fremdherrschaften (1090—663).	
Mit wechselndem Glück geführter Krieg zwischen Assur und Babel. Seit 1050 kämpfen beide Reiche zwei Jahrhunderte lang um die Herrschaft.		21. Dynastie (der Taniten, ca. 1090—945).	König Saul um 1020.
			König David (ca. 1012—972).
			König Salomon (972—929).
	5. Dynastie vom Meerland (3 Könige, um 1075 bis 1053).	Der letzte König dieser Dynastie, Psusennes II, wahrscheinlich Salomons Schwiegervater.	
	6. Dynastie (3 Könige, um 1053 bis 1033).		
	7. Dynastie (ein Elamit).		

Assyrien	Babylonien	Ägypten	Juda	Israel
		22. (bubastische) Dynastie, deren Begründer Scheschonk I (Sisak) um 915 in Juda einfällt.	**Trennung des Reiches um 920.**	
	8. Dynastie, v. Babylon, 22 Könige (ca. 1033 bis 731).		Roboam (929—913)	Jeroboam I (929—909).
			Abia (912 bis 910).	
			Asa (910 bis 870).	
				Nadab (909 bis 908).
				Baasa (908 b. 885). Bündnis mit Benadad I von Syrien.
				Ela (985 bis 984), Zamri.
				Amri (884 bis 873.
Salmanassar II (III) (859 826).		Scheschonks dritt. Nachfolger, Osorkon II, schickt Achab Hilfstruppen gegen die Assyrer.	Josaphat (870—849).	Achab (873 bis 854).
				Bekämpft mit Erfolg Benadad II von Syrien.
				Bündnis mit ihm geg. die Assyrer. Niederlage bei Karkar **854.**
Sieg bei Karkar **854.**				Ochozias (854-853) im Kriege mit Mesa von Moab.
			Joram (849 bis 842).	
				Joram (853 bis 842).
			Ochozias (842). Bündnis m. Israel zur Bekämpfung des Hazael von Syrien. Beide Könige gleichzeitig durch Jehu ermordet, 842.	

Assyrien	Babylonien	Ägypten	Juda	Israel
Empfängt Tribut von Jehu **842.**			Athalia (842 bis 836).	Jehu (842 bis 814) ist Assyrien tributpflichtig; verliert das ganze Ostjordanland an Hazael von Syrien.
			Joas (836 bis 797).	Joachaz (814 bis 798.)
Samsi-Adad IV (825 bis 811).		23. Dynastie aus Tanis, in Bubastis residierend, um 745 bis 718.	Hazael von Syrien führt siegreichen Krieg gegen Israel und Juda.	
Adad-nirari III (810 bis 782). Die Westländer, darunter auch Israel (das Omriland), sind ihm tributpflichtig.			Amasias (797—739).	Joas (787 bis 783) besiegt mehreremal Benadad II von Syrien.
Salmanassar III (IV) (781 bis 772). Assurdajan (771—754).			Azarias (Ozias, 789 bis 738).	Jeroboam II (783—743). Glanzperiode des Reiches, Herstellung der ursprünglichen Ausdehnung.
Assur-nirari II (753-746). Tiglath-Pilesar III, der biblische Phul (745 bis 727).				Zacharias (743); Sellum (743). Menahem (747—737).
			Joatham (738—736).	
				Tribut an König Phul von Assyrien **738.**

Assyrien	Babylonien	Ägypten	Juda	Israel
				Phaceja (737—736).
			Achaz (um 736—721).	Phacee (bis 732).
Von Achaz gegen das mit Syrien verbündete Israel zuhilfe gerufen, besiegt er Phacee von Israel (734) und erobert darauf Damaskus.	9. Dynastie 17 Könige (731 bis 625).	24. Dynastie (saitisch) m. nur einem König.		
Salmanassar IV (V) (726 bis 722).	unter dem Namen Ululai König von Babel.			Osee (732 b. 722/1 von Tiglath-Pilesar III eingesetzt.
Er beginnt die Belagerung von Samaria.			Ezechias (721—693).	Er verbündet sich mit Ägypten gegen Assyrien.
Sargon (721 bis 705).	Merodach-Baladan (721 bis 709).			Samaria **722/1** von Sargon erobert. **Ende des Reiches Israel.**
Von 709 an auch König von Babel.		25. Dynastie (äthiopisch) (712—663) Periode des Kampfes zwischen Assyrien u. Ägypten.	Krankheit des Königs 715.	
Senacherib (705—681).	zugleich König v. Babel 704 bis 702), Belibni (702 bis 699), Assurnasindum (699 bis 693).		Invasion Senacheribs 701.	
Er zerstört 689 Babylon u. herrscht über beide Reiche (689 bis 681). Ebenso				

Assyrien	Babylonien	Ägypten	Juda
Assarhaddon (681—668).	Babylon wieder hergestellt.		Manasses (693 bis 639) wird den Assyrern tributpflichtig.
Auf dem ersten Rachezuge gegen Ägypten empfängt er u. a. auch von Manasses Tribut (673).			
Assurbanipal (668—626). Empfängt 665 von Manasses Tribut und Hilfstruppen gegen Ägypten.	Sein Bruder Samassumukin (Sammuges) Vizekönig von Babylon (667 b. 647). In diese Zeit fällt die Erhebung der Meder durch Phraortes (Arphaxad), der sich von Assur unabhängig machen will. Allgemeiner Aufstand gegen Ninive, durch Sammuges angezettelt. Nach seinem gewaltsamen Tod übernimmt Assurbanipal auch die Regierung Babylons mit dem Namen Kandalanu (647 bis 625).	Ägypten wird von Assurbanipal erobert, Theben (Ni-Ammon) zerstört (663). Unter assyrischer Oberherrlichkeit werden 22 Gaukönige eingesetzt, darunter Nechao I. Dessen Sohn Psammetich I (663 b. 609), Begründer der 26. Dynastie, macht sich 660 unabhängig.	Er fällt von Assyrien ab, wird von Assurbanipal besiegt, gefangen u. nach Ninive geführt; dann aber wieder in Freiheit gesetzt. Amon (639-638). Josas (638 bis 608).
Assurilitini (626 bis 621).			
Simariskun (621 bis 607). Der chaldäische Feldherr dieser beiden Könige, ➤	Nabopolassar, führt u. d. Titel		

Assyrien	Babylonien	Ägypten	Juda
	eines Königs v. Babylon die Verwaltung dieser Stadt. Er konspiriert mit dem Mederkönig Kyaxares (635—593) gegen Assyrien.	Nechao II (609 bis 593) will Asien wiedergewinnen.	Josias stellt sich ihm entgegen und verliert bei Megiddo Schlacht und Leben (606). Joakim (608 bis 598).
Einnahme u. Zerstörung Ninives durch die verbündet. Meder und Babylonier **(607) Ende des Assyrerreiches.**	Nabopolassar (625—604), Begründer der 10. Dynastie. Er schickt seinen Sohn Nabuchodonosor dem Nechao II entgegen, der bei Karkemisch gänzlich geschlagen wird. (605). Nabuchodonosor (604—561).		An Babylon tributpflichtig (605). Joakim bricht d. Vasallentreue (601).
	Er zieht 597 vor Jerusalem.	Psammetich II (593—588).	Jechonias (598) wird nach dreimonatl. Regierung von Nabuchodonosor abgesetzt und nach Babylon transportiert. Sedekias (597 bis 587).
	Belagerung Jerusalems durch Nabuchodonosor (590—588).	Hophra (Apries 588—569).	**Zerstörung Jerusalems (587).**

NACHTRAG

Wie S 209 bemerkt ist, hat der Assyriologe Weidner die Änderung der Regierungszeit Hammurapis auf 2123—2080 beanstandet und dafür die Jahre 1955—1913 angegeben. Nun hat Kugler in den Nachträgen zu seinem Werke „Von Mosis bis Paulus" (S 497—501) das Alter der ersten Dynastie von Babel auf Grund der von ihm schon früher benützten Venustafeln neu errechnet und von den von ihm für das erste Jahr des Königs Ammi-zaduga nicht wie er früher angenommen hatte, die zweite (1977/6) sondern die vierte (1801/0) errechnet, darnach im Gegensatz zur babylonischen Tradition die davon abweichende assyrische als die richtige erklärt, und als Dauer der I. Dynastie 2049—1750 und als Regierungszeit Hammurapis 1947—1915 endgültig festgestellt. Wenn Hammurapis mit dem biblischen Amraphel, dem Zeitgenossen des Patriarchen Abraham identisch ist, dann ist auch die Patriarchenzeit und damit der Einzug Israels in Ägypten entsprechend später einzusetzen.

S 84, Zeile 26 ist nach dem Mosis-Kommentar von P. Hetzenauer einzufügen: Dier, O. P. Genesis, übersetzt und erklärt 1914.

THESEN

aus dem Dekret des hl. Offiziums vom 3. Juli 1907

IX. Nimiam simplicitatem aut ignorantiam prae se ferunt, qui Deum credunt vere esse Scripturae auctorem.

X. Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo consistit, quod scriptores israelitae religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

XI. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat.

XII. Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari, quam cetera documenta mere humana.

ENTSCHEIDUNGEN DER BIBEL-KOMMISSION

I.

Über den historischen Charakter einzelner Bücher (23. Juni 1905)

Utrum admitti possit tanquam principium rectae exegeseos sententia, quae tenet S. Scripturae Libros, qui pro historicis habentur, sive totaliter, sive ex parte, non historiam proprie dictam et obiective veram quandoque narrare, sed speciem tantum historiae prae se ferre ad aliquid significandum a proprie litterali seu historica verborum significatione alienum?

Resp. Negative, excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio, solidis argumentis probetur Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere.

II.

Über die „citationes implicitae" (13. Februar 1905)

Utrum ad enodendas difficultates, quae occurrunt in nonnullis Scripturae S. textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetae catholico asserere agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cuius asserta omnia auctor inspiratus minime approbare aut sua facere intendit, quaeque ideo ab errore immunia haberi non possunt?

Resp. Negative, excepto casu, in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiae, solidis argumentis probetur: 1) hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare et 2) eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui.

III.

Über den mosaischen Ursprung des Pentateuchs (27. Juni 1906)

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus fuisse confectos?

Resp. Negative.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit, qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen, ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent, ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?

Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque praeiudicio Mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit?

Resp. Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recen-

tiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare?

Resp. Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.

IV.

Über den historischen Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis (30. Juni 1909)

I. Utrum varia systemata exegetica, quae ad excludendum sensum literalem historicum trium priorum capitum libri Geneseos, excogitata et scientiae fuco propugnata sunt, solido fundamento fulciantur?

Resp. Negative.

II. Utrum non obstantibus indole et forma historica libri Geneseos, peculiari trium priorum capitum inter se et cum sequentibus capitibus nexu, multiplici testimonio Scripturarum tum veteris tum novi Testamenti, unanimi fere sanctorum Patrum sententia ac traditionali sensu, quem, ab israelitico etiam populo transmissum, semper tenuit Ecclesia, doceri possit, praedicta tria capita Geneseos continere non rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondeant; sed vel fabulosa ex veterum populorum mythologiis et cosmogoniis deprompta et ab auctore sacro, expurgato quovis polytheismi errore doctrinae monotheisticae accommodata; vel allegorias et symbola, fundamenta obiectiva realitatis destituta, sub historiae specie ad religiosas et philosophicas veritates inculcandas proposita, vel tandem legendas ex parte historicas et ex parte fictitias ad animorum instructionem et aedificationem libere compositas?

Resp. Negative ad utramque partem.

III. Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt: ut sunt inter caetera rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu iustitiae, integritatis et immortalitatis; praeceptum a Deo homini datum ad eius obedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum deiectio ab illo primaevo innocentiae statu, nec non Reparatoris futuri promissio?

Resp. Negative.

IV. Utrum in interpretandis illis horum capitum locis, quos Patres et Doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitique tradiderint, liceat salvo Ecclesiae iudicio servataque fidei analogia, eam quam quisque prudenter probaverit, sequi tuerique sententiam?

Resp. Affirmative.

V. Utrum omnia et singula, verba videlicet et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere numquam liceat, etiam cum locutiones ipsae manifesto appareant improprie seu metaphorice vel anthropomor-

phice usurpatae, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere?

Resp. Negative.

VI. Utrum, praeposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorundem capitum interpretatio allegorica et prophetica, praefulgente sanctorum Patrum et Ecclesiae ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit?

Resp. Affirmative.

VII. Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere; sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accomodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?

Resp. Negative.

VIII. Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox Jôm (dies) sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque huius modi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat?

Resp. Affirmative.

V.

Über die Verfasser der Psalmen und die Zeit ihrer Komposition (1. Mai 1910)

I. Utrum appellationes Psalmi David, Hymni David, Liber psalmorum David, Psalterium Davidicum in antiquis collectionibus et in Conciliis ipsis usurpatae ad designandum Veteris Testamenti librum CL psalmorum, sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus Psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut Psalterii totius unicus auctor David haberi debeat?

Resp. Negative.

II. Utrum ex concordantia textus hebraici cum graeco textu alexandrino aliisque vetustis versionibus argui jure possit, titulos psalmorum hebraico textui praefixos antiquiores esse versione sic dicta LXX virorum ac proinde, si non directe ab auctoribus ipsis psalmorum, a vetusta saltem judaica traditione derivasse?

Resp. Affirmative.

III. Utrum praedicti psalmorum tituli, judaicae traditionis testes, quando nulla ratio gravis est contra eorum genuinitatem, prudenter possint in dubium revocari?

Resp. Negative.

IV. Utrum, si considerentur Sacrae Scripturae haud infrequentia testimonia circa naturalem Davidis peritiam Spiritus Sancti charismate illustratam in componendis carminibus religiosis, institutiones ab ipso conditae de cantu psalmorum liturgico, attributiones psalmorum ipsi facta tum in Veteri Testamento, tum in Novo, tum in ipsis inscriptionibus, quae

psalmis ab antiquo praefixae sunt, insuper consensus Judaeorum, Patrum et Doctorum Ecclesiae: prudenter denegari possit praecipuum Psalterii carminum Davidem esse auctorem, vel contra affirmari pauca dumtaxat eidem regio Psalt. carmina esse tribuenda?

Resp. Negative ad utramque partem.

V. Utrum in specie denegari possit davidica origo eorum psalmorum, qui in Veteri vel Novo Testamento diserte sub Davidis nomine citantur, inter quos prae ceteris recensendi veniunt psalmus II Quare fremuerunt gentes; ps. XV Conserva me, Domine; ps. XVII Diligam te, Domine, fortitudo mea; ps. XXXI Beati quorum remissae sunt iniquitates; ps. LXVIII Salvum me fac, Deus; ps. CIX Dixit Dominus Domino meo?

Resp. Negative.

VI. Utrum sententia eorum admitti possit, qui tenent inter Psalterii psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorem, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantiam amanuensium aliasve incompertas causas in plures fuerint divisi vel in unum conjuncti; itemque alios esse psalmos, uti Miserere mei Deus, qui ut melius aptarentur circumstantiis historicis vel solemnitatibus populi judaici, leviter fuerint retractati vel modificati, subtractione aut additione unius alteriusve versiculi, salva tamen totius textus sacri inspiratione?

Resp. Affirmative ad utramque partem.

VII. Utrum sententia eorum inter recentiores scriptorum, qui iudiciis dumtaxat internis innixi vel minus recta sacri textus interpretatione demonstrare conati sunt non paucos esse psalmos post tempora Esdrae et Nehemiae, quinimo aevo Macchabaeorum, compositos, probabiliter sustineri possit?

Resp. Negative.

VIII. Utrum ex multiplici sacrorum librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam judaicae gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri Liberatoris adventum, regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sunt; ac proinde rejicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem psalmorum propheticam ac messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram tantum sortem populi electi praenuntiandam coarctant?

Resp. Affirmative ad utramque partem.

VI.

Über die Prophetien des Alten Testaments überhaupt und des Buches Isaias insbesondere (28. Juni 1908)

I. Utrum doceri possit, vaticinia quae leguntur in libro Isaiae — et passim in Scripturis — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum praenuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum praescii revelatione, sed ex his quae iam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, coniiciendo praenuntiasse?

Resp. Negative.

II. Utrum sententia quae tenet, Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his quae in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, necnon cum communi SS. Patrum sententia concorditer asserentium, prophetas ea quoque praedixisse, quae post multa saecula essent implenda?

Resp. Negative.

III. Utrum admitti possit, prophetas non modo tanquam correctores pravitatis humanae divinique verbi in profectum audientium praecones, verum etiam tanquam praenuntios eventuum futurorum, constanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed praesentes et sibi aequales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint; proindeque secundam partem libri Isaia (Cap. XL usque ad LXVI), in qua vates non Iudaeos Isaiae aequales, sed Iudaeos in exsilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam iamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto cuidam vati inter exsules viventi assignare?

Resp. Negative.

IV. Utrum ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiae argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticae artis et hebraicae linguae peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere?

Resp. Negative.

V. Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative sumpta, ad evincendum Isaiae librum non ipsi soli Isaia, sed duobus, imo pluribus auctoribus esse tribuendum?

Resp. Negative.

REAL-INDEX

Aaron 218, 241, 277
Abdenego 587
Abdias 486
Abdichiba 333
Abdon 349
Abel 120
Abesan 349
Abia 458
Abiathar 361, 370, 375
Abisag 376
Abimelech 348
Abner 359, 363
Abraham 168 ff
Absalom 369
Achab 459, 465, 469
Achaz 464, 479
Achior 646
Achis 361
Achlami 55
Ada 121
Adam 105, 117
Adapa-Mythus 157
Adonias 375
Agag 359
Agar 180
Aggäus 608
Ägypten 69 ff, 210
  Auszug aus — — 223
Ahialon 349
Ahias 457
Ahikam 549
Alexander d. Gr. 618
— — Jannäus 696
Alexandra 696
Alkimus 641
Allerheiligste 234
Alter der Menschheit 145
Amalekiter 65, 226, 348
Aman 653
Amarnatafeln 77
Amasias 462, 479
Amenophis III., IV. 77
— — II. 224
Ammoniter 67, 348, 365
Amnon 370
Amon 484
Amon-Ra 80
Amorrhiter 66
Amos 472
Amraphel (Hammurapi) 173
Amri 458, 469
Amurru 48
Ananias 587
Ansar 154
Antigonus 697
Antiochus Epiphan. 632
— — Eupator 638
— — Sidetes 643
— — Theos 643
Antipater 696
Aod 346
Apis 81
Apokryphen 713
Apollonius 633
Apries 539
Aquilas Übersetzung 721
Arabien 37
Aramäer 55
Aravna 374
Arioch 173
Aristobulus I. 696
— — II. 696
Armenier 58
Arphaxad I. 134
Artaxerxes 610, 615
Asa 458
Asarhaddon 483, 534
Aschera 54

Aschkuza 60
Aser 331
Asidäer 700
Assuerus 652
Assurnasirbal 525
— — Kampf um die Weltherrschaft 529
Astarte 53
Astyages 62
Asurbanipal 443, 534
Athalia 462, 478
Augustin, Erklär. d. Hexaëm. 102
Azarias 463, 479
Azazel 266

Baal 53, 465
Baalshöhen 477
Baasa 458, 469
Babel 137
— — und Bibel 150
Babylonien 42, 45
— —, älteste Städte, 47
Bacchides 641
Bagoas 622
Balaam 277
Balak 277
Balas 642
Baldad 676
Baltassar 590
Banajas 376
Barak 347
Baruch 544; Buch — — 552
Basan 35
Baum der Erkenntnis und des Lebens 106
Benadad 458, 525
Benjamin 190, 331
Berosus 154, 157
Beschneidung 176
Besitzverhältnisse Israels 398
Bethel 189
Bethsabee 369
Bethulia 646
Bibel und Wissenschaft, Grundsätze über das Verhältnis von — — — 9 ff
Biblische Frage der Gegenwart 12
Boas 391
Booz 345
Brandopfer 253
Brandopferaltar 233, 392
Bund, alter, 2 ff
Bundesbuch 231
Bundeslade 234
Bundesschließung mit Abraham 175
— — am Sinai 227

Canticum canticorum 669
Cethura 186
Chabiri 334
Chatti 60
Cedmoniter 65
Ceniter 65
Chaldäa 43, 168
Chaldäer 56
Chalder 526
Cham 132
Chamiten 135
Chamos 54
Chanaan, Sohn Chams, 132
— — Land, 27; Bewohner — — 63; Religion — — 53; Eroberung — — durch die Israeliten 327; Bedeutung des Landes — — für das Erlösungswerk 38
Chèl 393
Cherubim 117, 235, 392
Chodorlahomor 48, 173
Choschen 244
Chronik 420
Chronologie des Aufenthaltes in Ägypten 223; Assyr. — — 556; — — der Königsgeschichte 553; — — der Patriarchengeschichte 207; — — der Richterperiode 38; — — der Urgeschichte 140
Cyrus 62, 512

Dagon 353
Dalila 353
Daniel, Lebensgeschichte, 587; Buch — — 584; — — als Prophet 592
Darius, der Meder 592
— — Hystaspis 603
Dathan 242
Darwin, seine Theorie 110
David 363; seine religiöse Tätigkeit 370
Debbora 347

Dekalog 228, 230
Demetrius Nikator 642
— — Soter 641
Deportation 568
Deszendenztheorie und Bibel 109
Deuteronomium, Zweck des — — 280; Ursprung des — — nach der Wellhausenschen Theorie 287
Diaspora 618
Dina 189

Ea 154, 157
Ea-bani 156
Ebal 282
Eden 105, 108
Edom 36, 486
Edomiter 67, 366
Eglon 347
Ehe 108; geistliche — — mit Gott 671; symbolische — — 471
Eid 184
Eiszeit 146
Ekklesiastes 672
Ekklesiastikus 689
El 216
Elam 45; Invasion in Chanaan 173
Eleazar 331
— —, der Makkabäer 633
— —, der Schriftgelehrte 633
Eliakin 537
Elias 124, 465
Eliasib 615
Eliezer 214
— — Prophet 460
Elimelech 345
Eliphaz 676
Elisäus 466
Eliu 681
Elohim 295
Elohist 285
Emanuel 497
Enakiter 65
Engel des Herrn 176
Enos 122
Ephod 244
Ephraim 194, 331; Gebirge — — 30; Reich — — 457
Eponymen 556
Erbfolge in Israel 399
Erbsünde 115
Erlöser, Verheißung des 112
Erlösungswerk 1 ff
Erschaffung der Welt 84 ff
— — des Menschen 83, 104
Esau 186
Esdras 610
Essener 701
Esther, Buch — — 652
Ethbaal 469
Eva, Erschaffung der — — 106; Name — — 117
Evil-Merodach 590
Exegese, Regeln der — — 21
Exil, assyrisches — — 567; babylonisches — — 569; Rückkehr aus dem — — 600
Ezechias 303, 477, 481
— — und Senacherib 530
Ezechiel, Berufung, 573
— — Prophezien 576
Euphrat 40

Familie 396
Firmament 86
Flavius Josephus 6
Flüsse des Paradieses 108
Frauenhof 393
Freistädte 331
Friedopfer 255
Fülle der Zeiten 701

Gabaoniter 330, 364
Gabelus 650
Gad 196; — — Prophet 361, 374
Galaad 35
Galiläa 29
Garizim 30
Gedeon 348
Gelboe 30, 361
Genealogien und Chronologie 142
Genesis 285
Geogonie und Hexaëmeron 93
Gersam 214
Geschichtsschreibung, hebräische 410
Geschlechter 396
Gesetz, mosaisches 229; Bedeutung des — — 268; Geschichte des

— — 318; — — und Pentateuchkritik 296
Gessen 73, 211
Gibborim 407
Gilgamesch 158
Gobryas 591
Godolias 548
Goliath 360
Gorgias 635
Griechen 63

Habakuk 489
Hadad, Hadadezer 378
Hai 329
Hammurapi 48, 173
Codex — — 49
Hananael 547
Hanani 458
Hananias, Pseudopr. 546
Hanno 529
Hasmonäer 634
Hazael 462, 467
Heerwesen 407
Helcias 484
Heli 355, 357
Heliodorus 632
Hellenismus 625
Henoch 123
Herodes 697
Hethiter 57, 67, 368
Heviter 65
Hexaëmeron 84
Erklärung des — — 97
religiöser Gehalt des — — 88
Hexapla 721
Hieroglyphen 74
Hinnom 385
Hiram 377
Höhenkult 476
Hohelied 669
Holda 484
Hoherpriester 244
Holophernes 646
Hophra 546
Horeb 38, 214
Hoseas 482
Hyksos 76
Hyrkanus I. 696
— — II. 697

Idealismus 100
Idealer Konkordismus 101
Ilu 52
Integrität der Bücher des Alten Testaments 714
Invasion, elamit. 173
— — assyr. 502
Irrtumslosigkeit der hl Schrift 14
Isaak 176; — — Opferung 183
— — Söhne 186
Isaias 490 ff
Isboseth 359, 363
Ismael 180
Israel-Jakob 189; Land — — 27; Reich — — 464; — — in Ägypten 210; Auserwählung — — 162
Issachar 331
Istar 51
Itala 721
Ithamar 371

Jabel 122
Jabin 347
Jachin 391
Jakob 186; Segen über — — 187; geheimnisvoller Kampf — — 189
Jaddua 619
Jahaziel 461
Jahel 347
Jahreswochen, die 596
Jahve 214
Jahvist 286
Jair 348
Jakin 530
Japhet 133
Jason 632
— — von Cyrene 629
Javan 136
Jebus 364, 384
Jebusiter 384
Jechonias 538
Jektan 139
Jehu, König 462, 469
— —, Prophet 459
Jephtes Gelübde 349
Jeremias, Wirksamkeit 540
Jeremias, Buch — — 548
Brief — — 572
Jeremias, Klagelieder 551

Jericho 32, 328
Jeroboam I. 456, 465
— — II. 463, 470
Jerusalem 31, 364, 384
Jesus, Sohn des Sirach, 690
Jethro 213
Jezabel 459, 465
Jezrael, Ebene 30
Jezrahel 471
Joab 363
Joachaz von Israel 462
— — von Juda 537
Joakim 538
Joas von Israel 462, 470
— — von Juda 462, 478
Joatham 463, 479, 528
Job 675
Jobeljahr 262
Joel 485
Johannes der Makkabäer 633
Jonas 473
Jonathas, Sohn des Saul, 359
— —, der Makkabäer, 642
Joram von Israel 460
— — von Juda 461, 478
Jordan 31
Josaphat, König 459, 477, 480
— — Tal 385
Joseph 190
— —, der Makkabäer, 636
Josias 285, 484
Josue 327; Buch — — 332
— —, Hoherpriester, 604
Jubal 122
Juda, Segen über — — 195; Stamm — — 331; Reich — — 476, im letzten Jahrhundert seines Bestandes 481; Gebirge — — 31
Judäa 29
Judas Aristobulus 965
Judas Makkabäus 634
Judith 645

Kain 120
Kaleb 276, 327, 346
Kambyses 622
Kanon des Alten Testaments 704
Kapporeth 235
Karkar 459, 525
Karmel 30
Karnak-Kataloge 333
Keilschrift 46
Keilschriftlicher Schöpfungsbericht 154
— — Sintflutbericht 157
Kerethi 407
Kimmerier 60
Kinder Gottes 123
Kisar 154
Klagelieder des Jeremias 551
Knecht Jahves 513
Kohelet 672
Könige, Bücher der 416
Königsgeschichte 502
Königtum 405
Konkordanztheorie 99
Konkordismus, idealer 101
Kore 242
Kosmogonie und Hexaëm. 91
Kritik, Wellhaus. Pentateuch — — 286
Krösus 592
Kudur-Mabug 174
— — Nachundi 173
Kultuspersonal 239
Kultusstätte der Israeliten 236
Kusan Rasathaim 346
Kyaxares 61, 536

Laban 188
Lachis 532
Lamech 121, 396
Land, das heilige, 27
Bedeutung des — — 38
Bewohner des — — 63
Larsa 47
Laubhüttenfest 265
Leiden, stellvertretendes des Messias 517
Levi 196; Stamm — — 240
Leviten 241, 371
Libyer 74
Lia 189
Lot 170
Lysias 634
Lysimachus 632

Medianiter 348
Makkabäer 628
Bücher der — — 629

Malachias 617
Manasse 194; Stamm — — 331
Manetho 78
Manasses 483
Manna 226
Mardochäus 653
Marduk 51, 154
Martu 27
Masorah 718
Mathathias 633
Mathusala 123
Mattanias 539
Meder 60, 535 (siehe Daniel, Darius)
Meer, das Tote, 32; das eherne — — 393; Durchzug durch das Rote — — 221
Melchisedech 171
Menahem 463, 527
Menelaus 632
Menes 75
Menschengeschlecht, Abstammung des — — 109; Einheit des — — 112
Merenptha 223
Mernephtah 78
Merodach-Baladan 482
Mesa, Stein des — — 460
Mesraim 70
Messianische Psalmen 664
Messias 116, 169, 197
Metrum der hebräischen Poesie 657
Micha 338
Michäas 487
Michol 360
Misach 587
Misael 587
Moabiter 67, 470
Mitani 58
Moloch 54
Mosis Berufung 213
— — Gesetz 229
— — Tod 279
Musik im Orient 372
Mythen der Babylonier 147
— — Verhältnis zur Urgeschichte 149

Nabonassar 557
Nabonid 590
Nabopolassar 536
Naboth 466
Nabuchodonosor 537
Nadab 458
Nahum 488
Naram Sin 525
Nathan 369
Nechao I. 535
— — II. 485
Nehemias 610; Buch — — 600
Nemrod 137
Nephtali 136, 331
Neumondfeste 262
Nikanor 641
Nil 71
Ninive 43, 473, 488
Nisin 48
No-Amon 77
Noe 124; Segen und Fluch — — 132
Noema 123
Noemi 345
Nubier 74

Ochozias von Israel 459, 466
— — von Juda 461, 478
Og 277
Onias 632
Opfer, Begriff 246; blutige — — 251; unblutige — — 256; Wirkung der — — 272
Ophel 386
Ophni 357
Ornan 374
Oseas, König 464
— — Prophet 467, 470
Othoniel 346
Ozias 463, 479

Paläontologie und Hexaëmeron 94; — — und Abstammung der Menschen 111
Panbabylonisten 151
Palästina 27
Paradies, Lage des 105, 108
Paralipomenon 420
Parallelismus der Glieder 658
Parteiwesen, das jüdische 698
Paschafest 223, 263

Patriarchen, Stammbaum der — — 168; Bedeutung der Geschichte der — — 201
Pelethi 407
Pentapolis 69
Pentateuch, Verfasser des — — 319; Kritik des — — 284;
Periodismus 99
Perser 60 (siehe Daniel)
Pfingstfest 265
Phacee 463, 528
Phaceja 463, 528
Phaleg 139
Pharisäer 690
Phasael
Philippus 638
Philister 68, 348, 365
Phinees 357
Phönizier 66
Phrygier 58
Phul 463, 528
Pianchi 527
Plagen, ägyptische 372
Pompejus 697
Porus 528
Prediger, Buch des — — 672
Priester 242, Organisation des Priesterdienstes 370
Priesterkodex 311
Priestertum, vormosaisch. 239
Prophet, Amt des — — 423; Erkenntnis des — — 427; Arten der Prophetie 440 — — und Rationalismus 431; Mitteilung der proph. Erkenntnis 429
Prophetenschulen 358
Protoevangelium 118
Psalmen 662
Psalter 664
Psammetich I. 535
— — II. 539
Ptolomäer 619
Ptolomäischer Regentenkanon 557
Purimfest (Esther)
Putiphar 192

Rachel 189
Raguel 650, -Jethro 213
Rahab 328
Ramses II., III. 78, 223
Raphael, Erzengel 650
Rauchopferaltar 234, 392
Rebekka 185, 187
Rechtspflege, israelitische 406
Reichsverwaltung 406
Reinigung, levit. 257
Rephaiter 65
Restitutionstheorie 98
Richter 345; Buch der — — 343;
Rim-Sin (Rim-Aku) 173
Roboam 456
Ruben 197
Ruth, Buch — — 345

Sabako 527
Sabbat 260
Sabbatjahr 262
Sadduzäer 700
Sadok 371, 376
Salem 172, 384
Salmanassar III. 462, 525
— — IV. 464, 529
Salomon 375
Samaria 456, 465; Gebirge — — 30
Samgar 347
Samson 353
Samuel 357; Bücher — — 345, 413
Samuges 534
Sannaballat 613
Saphan 543
Sara, Gemahlin des Abraham 176
— — des jungen Tobias 650
Sargon I. 525
— — II. 464, 529
Sassabasar 604
Saul 358, — — und David 359
Schaubrotetisch 234, 392
Schöpfung (siehe Hexaëmeron) nach den Keilschriften 154; Erschaffung des Menschen 105
Schöpfungsbericht der Bibel 84, Verhältnis zur Wissenschaft 90
Schreiber 403
Schriftauslegung 21
Schriftgelehrte 624
Schuldopfer 254
Sebak 531
Sechenias 611
Sechstagewerk 84

Sedekias 539, 545
Sehon 277
Selektionstheorie 110
Seleukiden 619
Seleukos IV. 631
Sellum 463, 527
Sem 133
Semeja 458, 468
Semiten 45, 135; Religion der — — 51
Sennaar 42, 137
Senacherib 504; — und Ezechias 530
Septuaginte 719
Seraja 546
Sesak 457
Seth 121, Stammbaum der Sethiten 122
Sethos I. 78
Sichem 30
Sidrach 587
Siebenarmiger Leuchter 234, 392
Simeon 197, 331
Simon, der Makkabäer 642
— — Tempelvorsteher 632
Sinai 225, 275
Sinmuballit 174
Sinn, mystischer 182
Sintflut 124, nach den Keilschriften 157, nach der Wissenschaft 128, Ausdehnung der — — 125, Zeit der — — 144
Sintfluttheorie 89
Sion 364, 386
Sirach 690
Sirgulla 48
Sisara 347
Sklaven 397
Skythen 61, 535
Sophar 676
Sopherim 403
Sophonias 490
Speisegesetze 259
Sprachverwirrung 137
Sprichwörter, Buch der 666
Staatsgewalt in Israel 402
Stämme Israels 331, 395
Stammeltern des Menschengeschlechtes 104
Steinzeit 64
Stiftshütte, Konstruktion, der — — 232, Zweck und Bedeutung der — — 235
Sulamith 669
Sumerier 46
Sündenfall 112, nach den Keilschriften 156
Sündopfer 253
Susanna 588
Syenne 621
Symmachus, Übersetzung des — — 720
Synagoge 625
Synedrium 623
Syrien 43

Tabeel 529
Tag, Bedeutung im Hexaëm. 99
Tempel, Salomonischer 389
— — Zorobabelischer 603
— — Herodianischer 698
Tenne des Aravna 374
Testament, Bedeutung des Wortes 2
Text, Geschichte des — — 715
Thamar 370
Thathanai 604
Thebni 485
Theodotion, Übersetzung des 721
Theokratie 229, 395
Thola 348
Thummim 244
Tiamath 154
Tidgal 174
Tiglath-Pilesar I 525,
— — III 61, 464, 526
Tigris 40
Timotheus 635
Tirhaka 531, 534
Tobias, Buch 649
— — Ammoniter 613
Toledoth 82
Totes Meer 32
Trankopfer 256
Tubal 136
Tubalkain 122
Turmbau zu Babel 137
Tutmosis I. 78, III. 224

Übersetzungen des Alten Testaments 719

Umman Manda 60
Ur 47, 168
Urarti (Urartu) 58, 526
Urdamani 534
Urgeschichte, biblische und babylonische Mythen 147
Urias 369, Prophet — — 543
Ursalim 384
Ursünde 114
Utnapischtim 158

Vasthi 653
Vaterhäuser 396
Verfassung Israels 394
Versöhnungstag 266
Visionstheorie 101
Völkertafel 133
Vorhof der Stiftshütte 233
— — des Tempels 392
Vulgata 722

Weisheit, Buch der 686
Weisheitslehre des Alten Testaments 691
Weissagungen, messianische 437
Wellhausen Pentateuchkritik 286
Weltreiche, die vier Daniel 593
Wissenschaft, Grundsätze über das Verhältnis von Bibel und — — 9
Wüste, Aufenthalt in — — 275

Xisuthrus 158

Zabulon 196, 331
Zacharias, König 463, Prophet 608
Zambri 458
Zeitangaben der Bibel 142
Zeiten, heilige 260
Zeremonialgesetz 230
Bedeutung des — — 270
Zorobabel 604

221.95
Sch 62
13528
SCHOEPFER, A.
AUTHOR
Geschichte Des Alten Test.
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Fr. Casey	
	STORAGE - COSA	

13528